IL VELENO KANTIANO

GUIDO MATTIUSSI S. I.

Il Veleno Kantiano

SECONDA EDIZIONE

ROMA
TIPOGRAFIA PONTIFICIA NELL'ISTITUTO PIO IX
(ARTIGIANELLI S. GIUSEPPE)

1914

IMPRIMI POTEST

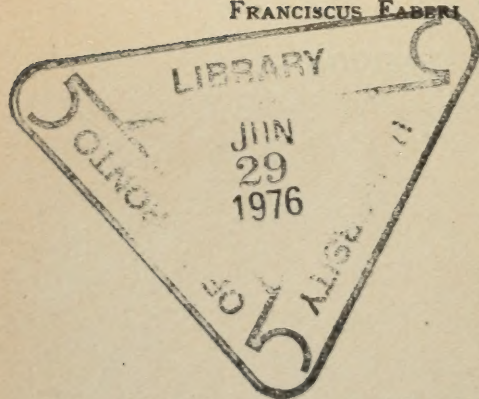
Romae, 5 novembris 1913

OCTAVIUS TURCHI S. I.,
praep. prov. rom.

IMPRIMATUR

Fr. ALBERTUS LEPIDI, O. P., S. P. A. Magister

IMPRIMATUR

FRANCISCUS FABERI Vicar. Urbis Adsessor

CAPITOLO I.

L'agnosticismo di Emm. Kant radice dei moderni errori

Confusione d'idee pel kantismo.

Inutilmente ci affatichiamo a far conoscere i pregi dell'antica sapienza presso i nuovi maestri e le scuole profane. Perocchè fra loro si ha per indubitato che è perpetua l'evoluzione della natura e degl'ingegni; parrebbe un rinunciare alla vita il ritener le sentenze degli avi, ed è presa a sdegno una filosofia che si professi umile ancella della fede, con che la ragione sembra rinunciare a' suoi diritti e pare distrutta la sincera ricerca della verità. V'è poi nel fondo dell'anima il segreto proposito dì ribellarsi a qualunque evidente principio, che porti come vicina o remota conseguenza la verità della religione e la necessità di credere. Riguardo a quei lontani avversari, il fatto di non voler neanche esaminare la Scolastica è manifesto; con dirla filosofia mistica credono di mostrare che l'hanno studiata (?) e capita (??) e a buon diritto condannata.

Ma perchè mai avviene che pur tra coloro ai quali è santa la religione cattolica, ed è posta innanzi l'eccellente, la sempre viva, la quasi dogmatica filosofia, già formata dai nostri teologi; sì fondata nel buon senso e nelle prime e più note esperienze, sì irradiata dalla luce superna della rivelazione divina, — quella filosofia che, salvo qualche locuzione mutabile secondo il tempo e i paesi, o qualche opinione suggerita dalle illusioni dei sensi nell'osservar la natura, è la perenne filosofia del genere umano, — non pochi restino dubbiosi e volgano lo sguardo altrove, cercando una luce diversa che li quieti? Che cosa tiene sospesi i loro animi? O che cosa li rende incapaci di scorgere la lucente verità?

È sopratutto il veleno kantiano. È una grande sventura che nelle scuole profane, dapertutto ove non prevale, o per stanchezza è caduto, il grossolano materialismo, siasi acclamato come sovrano maestro Emmanuele Kant, ed egli sia quasi il genio dominatore, dopo il quale altri maestri inferiori sono sorti come interpreti e difensori del suo pensiero. Dunque secondo quelle avviluppate e nebbiose concezioni s'è formata la nuova filosofia delle moderne università, anzi di coloro che in esse parevano più savi, come elevati sopra il fango della brutta materia. Poco male, se la cosa fosse rimasta lì, ma è gran danno che gli errori kantisti — prendendo aspetto di qualche onestà — non restino confinati in quelle aule, e omai allettino in qualche maniera anche le menti di alcuni cattolici. Perocchè sempre in molti di noi c'è la smania di mostrarsi

condiscendenti a quella che dicesi scienza moderna, e di ridurre al minimo la diversità fra le nostre dottrine e le opinioni correnti; sperando, col cedere in qualche punto, col dissimular qualunque verità meno accetta, di rendere più breve e più facile il cammino a quelli che volessero tornare dei nostri, e volendo dar prova di mente larga (che abbraccia con disinvoltura gli errori), e di sapere e di ammirar tutto ciò che appartiene alle nuove dottrine. Ora il Kant è oggetto di universale ammirazione: d'altra parte non si vuol vedere che tutto il suo sistema è maligno e falso. Dunque dicono, uniamoci agli altri nell'ammirarlo: così avremo maggiore efficacia, per trarre gli avversari della nostra fede a riconoscerne la verità.

Pare a molti di porsi in un giusto mezzo, aderendo al kantismo, che esclude l'ingenua fiducia del medio evo; che d'altra parte non è positivo come la scuola del Comte, non è materialista come sono i nuovi epicurei (turba infinita), non è scettico come Hume, non è panteista come Spinoza, non è sensista come Locke, i quali sono tutti ripresi o confutati dal filosofo di Koenigsberg, come già i più antichi greci dallo Stagirita: anzi sembra partire da ragionevole, un dubbio, e procedere con metodo rigoroso. Sovratutto si giudica opera assai gloriosa del Kant la critica delle nostre facoltà conoscitive. Di questo appunto sembrava, e non pochi ripetono tuttavia, che ci fosse bisogno; sospettando che quel secondare troppo semplicemente l'istinto della natura avesse portato ad accettare le illusioni dei sensi e

a porre fuori di noi quello che era soltanto nel nostro modo di concepire. Era illusione, dicono, non soltanto l'immaginar che gli astri fossero sì piccoli e che il sole girasse intorno alla terra; ma ancora e molto più profondamente, il credere che le qualità diverse dei corpi dovessero costituirsi in natura, come appaiono ai sensi; più ancora e peggio, che lo spazio e il tempo, onde paiono misurati tutti senza eccezione i fenomeni corporei, esistessero in verità fuori della nostra percezione e indipendentemente dalle forme innate alle nostre facoltà. Se le troviam dappertutto, è segno che ce le mettiamo noi: oh che non se ne accorsero quei semplicioni di Aristotele e di S. Tommaso? Se n'è accorto finalmente Emm. Kant, che ci avvertì dell'inganno. Questa fu critica radicale dei sensi esterni: infatti che rimane del mondo, senza spazio e tempo? Ma ancora più profondamente istituì la critica della ragione; e rispetto ad essa ci fece accorti che non abbiamo diritto di attribuire alle cose, o all'ordine realmente oggettivo, quello che sorge in noi per necessaria inclinazione della nostra mente. Solo il senso o l'esperienza esteriore, da parte nostra attinge gli oggetti che veramente esistono. Come siamo portati a figurarci ogni cosa nello spazio e nel tempo, così l'anima nostra è determinata alle nozioni ed ai principi universali dell'ente. E pure ponendo, che questa naturale determinazione sia conforme in alcun modo alla realtà di un oggetto, dovremo ancora tener per veri quei giudizi che si fermano all'*analisi* del soggetto; ma qualunque nota si componga, il

giudizio divien *sintetico,* ed è da tenere come soggettiva disposizione dell' umano intelletto, senza osare di attribuirlo a un termine da noi distinto, o di *trascendere* l' atto medesimo della cognizione. Così c' insegna la nuova filosofia.

E aggiungono a gran lode del Kant, che egli, partito da' suoi principî e procedendo con un metodo, che par rigoroso, e molto atto a convincere gl' ingegni dei nuovi professori, è arrivato a riconoscere l' immortalità della nostra anima, la libertà del volere, l' esistenza di Dio; che di più molto nobilmente ha parlato della legge morale, del *dovere* al quale ogni uomo dee soggettarsi, della virtù che è il supremo bene dell' essere ragionevole. Vedete dunque che anche la filosofia più stimata nelle scuole laiche moderne, anche il ragionamento che secondo le idee più recenti s' impone agl' intelletti, benchè sfiduciati del sillogismo e ritrosi alla fede, vien finalmente a conchiudere le verità più importanti, e quelle che sempre furono designate quali prolegomeni necessari alla religione soprannaturale. Come non accettare, o almeno come non riverire o non guardar con favore una tale filosofia? Sarebbe da parte nostra una sciocca tenacia dei vetusti pregiudizi; sarebbe anche un delitto non prevalersi di un' arma così adatta ai presenti bisogni e così efficace per vincere gli avversari, non fittizi o morti, ma veri e vivi, coi quali dobbiam trattare. Se ci ostiniamo a pensare con gli Scolastici, inutilmente supereremo Parmenide e Melisso, Avicenna ed Averroe — i quali, se è possibile, dormano in pace; —

e saremo impotenti contro i vivi e desti avversari, dei quali sono ora contrastate e negate la nostra filosofia e la nostra religione. Se ci adattiamo invece alle idee kantiane, saremo forti contro la moltiforme incredulità che ora devasta le scuole e le nazioni. L'anima immortale e Dio, la legge e la virtù: ecco dove Kant è arrivato, ecco le grandi verità che con lui potremo imporre a' suoi molti ammiratori e a quelli che in tutto o in parte si professano suoi seguaci.

Per queste e per altre ragioni, il kantismo da qualche tempo trae a sè l'attenzione di non pochi scrittori cattolici: anzi è accolto con favore e con ammirazione. La quale per molti è giunta a tale da porre Emm. Kant ad una medesima altezza di autorità con Platone e Aristotele, con sant' Agostino e san Tommaso. Davvero è troppo, e molto al di là dalla giusta misura. Sappiamo che ci vuole ingegno per concepire errori nuovi e originali, e per dar loro qualche apparenza di verità, e per comporre un vasto sistema, ove le contraddizioni sieno dissimulate (l'errore senza contradirsi non fa lunga strada) e le parti paiano sostenersi a vicenda, come una ben contesta travatura, e per diventare a molti oggetto di ricerca e di studio, e per influire infine, come fece il kantismo, su molte parti dello scibile umano. Ci guarderemo adunque dal negare che il Kant fosse dotato di un potente intelletto, e che

sarebbe stato capace di far cose forse ammirabili, se avesse seguito la retta via. Ma di qui al porlo fra i sommi, onde siasi onorata l'umanità, ci corre un gran tratto. Temiamo che la stima dell'autore apra una gran porta all'ammirazione per l'opera di lui, la quale deve essere detestata, e disponga l'anima ad accogliere almeno in parte i suoi insegnamenti; poichè ci sembra impossibile ammirare una dottrina, di cui appieno sia sentita la totale assurdità. Ora noi pretendiamo che nell'opera del filosofo di Koenigsberg dal principio alla fine ogni cosa è impossibile e il disegno n'è contradittorio, che tutto è rovina, e che qualunque asserzione si ammetta di quello che egli da sè novamente disse, ne rimane tronco alla radice l'ordine conoscitivo, ed è veleno, del quale basta una goccia per dar la morte alla scienza e all'intelletto. Procureremo di dimostrarlo.

Intanto osserviamo come dalla filosofia quel veleno si è diffuso a guastare il giudizio nell'altre scienze, se pure v'è scienza umana, che in tutto distinguasi dalla filosofia. Da qualche tempo va serpeggiando l'idea che l'apologetica, ossia quello studio che dee preparare l'anima a ricever la fede, — sciogliendo le difficoltà che alla religione oppongono gl'increduli, stabilendo le verità prolegomene all'accettazione della divina parola, persuadendo l'uomo che v'è ragione di credere, anzi v'è obbligo di accettar come soprannaturale e rivelata la dottrina cat-

tolica, — debba tutto rinnovarsi e stabilire su altri fondamenti da quelli che gli antichi ponevano. Gli antichi, si dice, hanno creduto di provar davvero, oh poveretti! che Dio è, che Gesù Cristo è Dio, che la Chiesa è divina. Fu illusione portata dal metodo sillogistico e dalla fiducia posta nel ragionamento o in una vera proporzione di somiglianza tra l'ordine obbiettivo e l'ideale. Kant ci ha fatti accorti dell'inganno, e le menti non sono più disposte ad accettar come veri quei vani giochi d'ingegno, i quali come il grande filosofo disse bene, tutti appoggiati alla punta d'un capello, non poterono mai esercitare veruna influenza sulla comune persuasione degli uomini. Così tra molti si va ragionando, in Francia, anche tra persone illustri per dottrina, in Italia tra giovani vogliosi di mostrar che non ignorano le nuove sentenze e i metodi più recenti. Dunque, si attenda bene, da san Giustino che s'immaginava di mostrare efficacemente la corrispondenza tra i libri profetici dei giudei e la vita di Gesù Nazareno (Apol. I, n. 29 e segg.) fino a quasi tutto il secolo XIX, i dottori della Chiesa fecero opera vana, — o soltanto utile per muovere chi s'illudeva insieme con essi, — nè conchiusero efficacemente e assolutamente nessuna verità, nè son riusciti a portare un valido argomento per convincere un severo ragionatore o che Dio esiste, o che Gesù Cristo è Dio, e che è necessario esser cattolici per salvarsi. Ora con la teoria dell'*immanenza* ricominceremo l'opera più felicemente. Per conchiuder che cosa? Che assolutamente è vera la nostra

religione? Oh sarebbe pretensione eccessiva! Rimanendo in noi, che si può sapere di ciò che è fuori di noi? Basterà avere con che indurre gli uomini del nostro secolo a ricevere la fede cristiana, come la più conforme al modo umano ora accettato di pensare e di sentire. Per coloro che questo tempo chiameranno antico, converrà ugualmente tornar da capo, e chi vivrà ci penserà.

Forse la teologia resta incolume dall' infezione di cotesto veleno? In nessuna maniera. Come n' ha patito la previa dimostrazione delle verità che ad essa conducono, così essa medesima resta contaminata. Viene a soffrire di quella mutabilità, che necessariamente accompagna un sistema, il quale attribuisce importanza eccessiva alla cultura del tempo, alla disposizione del soggetto, all' inclinazione dell' anima, o nativa, o volontariamente indotta. Queste cose son mutevoli, a seconda di molte circostanze, poste negli uomini e nelle cose. Ne viene che la stessa dottrina, o rivelata o connessa con la rivelazione, segue le variazioni delle umane vicende. Non sono forse molti a' dì nostri che sorgono a dire, gran parte dell' antica teologia — anche in ciò che da tutti comunemente si teneva, anche nelle asserzioni riputate certissime — essere stato un adattamento della fede al sistema peripatetico, e doversi abbandonare come opinione antiquata, per conformarsi ai nuovi pensieri? Se così non fosse, come mai, sembra a loro, il Concilio di Vienna nel 1311 avrebbe potuto definire che l' anima umana è vera, per sè ed essenziale forma del corpo? Evidentemente

è questa una impressione della filosofia scolastica. La Scolastica più non corre tra noi. Dunque quella definizione è da prendere in altro modo che i Padri del Concilio allora non intendessero. Similmente i Dottori del Tridentino pensavano con le idee, parlavano con il linguaggio della Scuola antica, ond'è che per grazia santificante e per virtù infuse e per mozione della volontà, per materia e forma dei sacramenti, per le specie eucaristiche e per tutto, avevano altri concetti da quelli che or ci formiamo. Chi pretenderà che la predestinazione, di cui disputava il Molina nel secolo XVI, fosse la medesima di cui trattava l'Aquinate nel secolo XIII, o sant'Agostino nel V, e che prima nominava l'Apostolo? Così essi, ed è sembrato a qualcuno che questi argomenti, intorno ai quali si sono affaticati i teologi dei secoli cristiani, e sublimi Dottori e Santi gloriosi, non sieno altro che detriti o incrostazioni del dogma, e molto meglio sarebbe, se affatto se ne liberasse la dottrina cattolica.

Ma con tali idee siamo sempre al principio, nè resta modo di progredir nella scienza. Sarà cortese opinione che avremo di noi stessi il credere d'esser più vicini al vero, che non fossero gli antichi; ma che fondamento ne abbiamo? Muteremo ancora col tempo e con le impressioni recate dai nuovi avvenimenti: perchè muteremo in meglio? Ma senza dubbio è questa una grande sventura, che mai non sieno stabiliti gl'immobili principii. Se il senso delle espressioni cambia, se altri ed altri sono gl'intendimenti, che abbiamo d'immutabile? Gl'insegnamenti dei

Padri e le laboriose ricerche dei Dottori che si sono succeduti nei secoli, non valsero dunque a fermar nella Chiesa una certa dottrina: era un modo di rappresentarsi le cose soprannaturali secondo il bisogno dei tempi e la preparazione delle menti, non era un' affermazione sicura di alcuna realtà. Quindi il vago e l' indeterminato in tutto ciò che si dice e si pensa; quindi l' aver ragione o torto, solo relativamente a chi ascolta, non assolutamente prendendo la norma dalla oggettiva realtà; quindi l' andare innanzi, non aggiungendo nuove cognizioni alle antiche, sibbene correggendo queste come erronee, per dar posto ad altre, che oggi son buone, domani saranno antiquate. Saremo banderuole che si voltano ad ogni vento, *che or vien quinci ed or vien quindi, e muta nome perchè muta lato.* Saremo come quegli stolti, *i quali andavan nè sapevan dove.* Saremo come quelli che sempre imparano e mai non sanno la verità: *semper discentes et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes* (II Tim. III, 7).

Quando il Bossuet credeva d' argomentare così efficacemente contro il protestantesimo, dicendo: *tu changes; donc tu es l'erreur;* quando per la magnifica sua opera *Les variations* riceveva tanti plausi dai cattolici di tutta l' Europa; non sospettava che nel clero cattolico d' Europa e della sua Francia sarebbe sorto più tardi chi avesse trovato eccezioni da opporre alla forza dell' inespugnabile entimema. Non sapeva che gli avrebbero rimproverato di non aver saputo distinguere tra il cambiare che è sviluppo e quello ch'è alterazione. Oh chi penserà che

il gran Vescovo di Meaux a cui nulla mancò nell'erudizione degli antichi Padri, abbia al tutto dimenticato l'aureo scritto di san Vincenzo Lerinese, il quale riguardava come nemico dell' umanità chi negasse ogni nuovo acquisto di verità, ogni maggiore esattezza di termini, ogni nuova maniera di concepir cose antiche e di dirle, *non nova sed nove?* Grande ingiuria faremmo al Bossuet, e senza nessun appiglio per giudicar così, e contrariamente al merito conosciuto. Ma nemmeno c'era bisogno che, usando d'una frase chiarissima, l'autore si fermasse ad allontanarne i sensi che il medesimo contesto escludeva, sì dalla sua mente, sì dall'intendimento di chiunque l'udisse. A nessuno viene il pensiero che sia un *cambiare* l'ampiamento e la maggior certezza delle prime cognizioni. Non cambia un novizio geometra che dice esser la somma degli angoli in un triangolo uguale a due retti, e poscia impara esser quello un caso particolare della relazione che unisce la somma degli angoli al numero dei lati in qualunque poligono. Cambia invece colui che da prima crede quel teorema assolutamente vero; poi viene nell'opinione che le geometrie non euclidiane abbiano ragione di dubitarne. Questo e non altro è il cambiamento perpetuo che il Bossuet mise in mostra nelle dottrine protestanti; questo si presenta al pensiero di ognuno che sente dire: *tu changes; donc tu es l'erreur.* Questo è il cambiamento impossibile e nei dogmi di fede e in tutta la dottrina cattolica. Che gli avversari increduli, bestemmiando quello che ignorano, vengano a rimproverarci d'aver cambiato pel ma-

gnifico svolgimento che si fece nei secoli delle verità religiose prima implicite poi esplicite, prima enunciate con qualche voce che poteva essere oscura, poi con chiarezza; prima, in qualche punto secondario incerte, poi certissime, non è meraviglia: e se coloro volessero udirci, forse avrebbero mente da capir la risposta. Ma è dolorosa meraviglia a vedere che il kantismo induca in alcuni dei nostri il sospetto che un tutt' altro cambiamento dal sì al no tra noi come cattolici e nella nostra fede possa mai avverarsi.

Come sia indebolita l' apologetica.

E poichè la comune tendenza degli animi ora ci porta al naturalismo, procurando di allontanare e diminuire quanto è possibile tutto ciò che supera le forze del mondo e la ragione dell' uomo, ecco lo studio di parecchi nuovi apologeti cristiani rivolto a umanizzare i dogmi, a considerare nella Sacra Scrittura quasi esclusivamente l' opera umana dello scrittore, ad ammollire quanto si può, e talora più che non si possa, il senso dei testi ispirati, specialmente se toccano dei castighi eterni, a far più rari o a togliere del tutto i miracoli, insomma a cessar dapertutto lo stupore del sovrumano. Gli antichi, e tra essi i Dottori e i Santi, e tutti nella Chiesa hanno pensato altrimenti? Dicono che li portava a questo l' indole semplice e religiosa unita all' ignoranza delle naturali cagioni; la poca critica e la filosofia d'Ari-

stotele li tenevano securi nelle loro illusioni. Or si pretende che l'ingegno sia più svegliato e più accorto; si spiegano ora naturalmente tante cose che facevano ai vecchi inarcar le ciglia e gridare al miracolo; ora le leggende sono passate e sfumate. Dunque la teologia deve acconciarsi ai nuovi tempi, e anche in questa parte di veder sì facilmente il soprannaturale, accettare la più viva luce recata dai moderni studi. Diranno che l'inspirazione dei sacri scrittori consiste soltanto nell'aver Dio voluto che scrivessero quello che scrissero; scrissero naturalissimamente, secondo quel che sapevano e trovavano. Perchè dovremo credere che ci volesse proprio un miracolo per guarire quei paralitici, ove peraltro il Vangelo sembra accennare a miracolo vero? Era la comune opinione, che a' dì nostri non più corre. È proprio da credere che fossero ossessioni diaboliche tutte quelle che il Vangelo nomina in quel modo? Sembrava di vedere il diavolo nelle stranezze d'un epilettico, e Gesù s'adattava nel parlare alla maniera comune, e il Vangelo ritenne lo stesso stile: ma in realtà non erano altro che convulsioni nervose, che pel ribrezzo faceano pensare al demonio. Perchè pareva fuor di natura tutto ciò che veniva da una cagione ignorata. Ora noi da una parte conosciamo assai meglio il poter naturale, dall'altra riflettiamo di più e sappiamo che molte forze corporee ci rimangono secrete: per ambedue i casi, il magnetismo e l'ipnotismo e occulte irradiazioni spiegano la levitazione e la comunicazione dei pensieri e lo spiritismo e ogni cosa.

Così essi, e con tale adattamento delle verità speculative dovranno pure adattarsi e naturalizzarsi le pratiche. Le une e le altre voleva render piu umane quello che fu chiamato *americanismo,* e trasse le simpatie di molti, e molti ancora non sanno perchè la S. Sede siasi affrettata a riprovarlo. Pretendeva appunto che alcuni antichi insegnamenti devono modificarsi secondo le nuove idee; che alcuni usi della Chiesa sono da temperarsi secondo i nuovi bisogni, specialmente in ciò che tocca i voti religiosi, meno conformi all'amore d'indipendenza ora svolto negli animi; che alcune virtù dell'antica ascetica, devozione, modestia, mortificazione, non sono d'avere in così gran pregio, come una volta si avevano, perchè i tempi richiedono maggiore attività e libertà d'azione e scioltezza di spirito, a cui troppa pazienza e umiltà e dipendenza tolgono le forze; che sopratutto la personale iniziativa d'ognuno è da preferire agli eccessivi legami una volta imposti e lo Spirito Santo dirige immediatamente ciascun'anima buona, sì nella tendenza all'interna perfezione, sì nelle opere esteriori, senza che vi sia bisogno di consiglio e guida de' superiori. Tutto questo vuol dire che un po' di protestantesimo, senza gerarchia, senza pastoie di voti, senza fervori ascetici, con libero esame e con libera azione d'ognuno, deve temperare i rigori dei vecchi Santi e dar l'andatura più disinvolta alla Chiesa cattolica. Perchè no? Le idee d'un tempo convenivano alla religione ancor fanciulla e inesperta nel mondo; altro modo conviene dopo l'esperienza dei secoli agli animi più maturi. La ci-

viltà progredita importa che tutti vivano con più agiatezza: dunque le penitenze d'altri tempi non sono più da consigliare a nessuno, nè tanta frugalità o rigidezza. L'immanenza kantiana, per cui la verità, piuttosto che *trascendere* con uscir dell'uomo e regolarsi secondo l'oggetto, è misurata dall'uomo stesso e ne va seguendo le varie disposizioni, spiega ogni cosa. E noteremo di volo, che fra i medesimi ammiratori del kantismo e dell'americanismo, s'è insinuata l'idea — e l'hanno espressa, copertamente sì, per un po' di rossore, ma più del bisogno per farsi capire — che forse presto sarà cosa vieta, come non più conforme all'indole dei tempi, il celibato del clero.

Similmente, poichè il socialismo occupa tanto le menti, che anche parecchi de' suoi contraddittori ne prendono qualche tintura; perchè non s'avrà da ammettere che convenga cedere in alcuna parte, e, a mo' d'esempio riconoscere che la proprietà dei beni stabili non è un diritto naturale dell'uomo, ma concesso dalla società, la quale potrà in pari modo ritoglierlo? Perchè non ammettere che un'uguale distribuzione di beni renderà più quieto e felice il vivere cittadino, e saranno tolte due piaghe, la miseria e l'odio degli uni, il lusso e la superbia degli altri? Perchè non dire che la limosina è ingiuriosa, ma che il pane necessario all'onesto mantenimento a tutti è dovuto, e però si dee dare, non a titolo di carità, sì di giustizia? — È vero che di limosina hanno sempre parlato i Dottori della Chiesa, e l'hanno tanto esaltata come feconda di benedizione le sacre

Scritture; ma fu un parlare conveniente a quei tempi e alle condizioni del mondo di allora, adesso tutto cambiate. È vero che si fa gran plauso all'enciclica *Rerum novarum*, ove è assegnata l'intrinseca e immutabile ragione del diritto di proprietà; ma si suole attendere in quel sapientissimo documento solo ad un periodo che piace, trascurando il resto; poi anche negli anni posteriori alla pubblicazione di quell'enciclica gli studi sociali poterono progredire, e nuova luce s'accrebbe.

Insomma Emm. Kant ha distrutto la pretensione che la natura delle cose ci sia manifesta in sè stessa e sia più costante che la positiva esperienza non provi: di verità necessarie ed eterne, che solo la mente, trascendendo l'esperienza, può formulare, non possiamo esser certi. Particolarmente egli ha tolto ogni legge superiore all'uomo, e posta per unica ragione la dignità della persona, per unica norma ciò che fatto o non fatto da tutti tornerebbe a bene o a male dell'umanità. Così finalmente ogni morale necessità dipende dagli uomini, e può con essi mutare. Che se altri voglia sorgere a considerazioni divine, c'insegna il Kant non essere la religione altro che un sentimento; un istinto che porta più o meno alte le nature più ingenue e più immaginose; puro misticismo che risulta da un certo bisogno infinito o indeterminato.

E lo ammirano e in parte lo seguono.

Chi disse mai che il Kant, facendo la critica della ragione, ne svelò la debolezza, rese così più parvente la necessità della fede? Che il Kant col suo sistema

abbia mostrato soggetta ad errore la povera umana ragione, facendone egli stesso un pessimo uso, l'ammettiamo; onde segue, come già avverte l'Angelico nei primi capitoli della sua opera *Contra gentes*, esservi gran bisogno che Dio ci aiuti, insegnandoci anche la verità che assolutamente l'uomo dovrebbe trovar da sè. Ma guai se il Kant avesse potuto efficacemente conchiudere che nell'umana natura la ragione è così sproporzionata ad attingere ogni verità oggettiva, come porta il sistema da lui proposto. Come il coltello anatomico distrugge l'organismo che analizza; così la critica kantiana della ragione ne fu omicida e distruggitrice. Conchiuse infatti ch'essa va sognando raccolta e stretta in se stessa, senza mai esser certa di ciò che esiste fuori dell'uomo. È per lui dunque una illusione il comune giudizio che il mondo esiste, come noi lo vediamo. E credette qualche anima troppo buona, se non era segretamente maligna, che quindi venisse grande onore alla fede, la quale par rimanere unica norma di indubitata verità. Signori, sclamò dal pulpito un oratore, Kant istituì la critica della ragione; l'ha riconosciuta impotente; e così ha mostrato la necessità della fede.

A che molti plaudirono. Pessimamente. Infatti, con quale facoltà potè Emm. Kant giudicar la ragione? Con la ragione stessa. Ma se è impotente, che vale il suo giudizio? Poi, come sarà possibile la fede? Questa suppone l'intelletto capace del vero, come la grazia suppone la natura buona e aspirante a felicità. Inoltre, qual maniera resterebbe possibile d'arrivare alla fede, constatando il fatto della rive-

lazione, e l'obbligo di accettarla, se l'esistenza stessa di Dio non è certa all'intelletto speculativo, se ignoriamo la proporzione tra la cagione e gli effetti, se non è vera virtù quella che abbia verun principio fuori dello stesso dovere, che la sola dignità personale c'impone? Via da noi cotesta chimera di filosofia, che con la promessa di liberarci dalle istintive illusioni, ci toglie ogni facoltà d'accertare il vero; via cotesto fantasma di critica rigorosa, ond'è soffocata la ragione e resa impossibile la fede.

E s'induce inevitabilmente universale scetticismo. Il Kant non volle esser detto nè scettico nè idealista: ma come non chiamar fuoco un gaz incandescente? Di fatto, se non sappiamo qual corrispondenza esista tra il nostro dire e l'oggetto a cui ci sembra di riferirci, convien disperare di saper nulla. Se dopo un necessario convincimento, sospettiamo che questo sia portato dall'animo, non dall'evidenza obbiettiva, è vano ogni sforzo di ragionare. Qui la filosofia kantiana si perde in un abisso. Ed essa nella sua vasta complicazione, nell'incertezza del pensiero, sì perchè l'autore cambiò dall'una all'altra edizione della sua opera principale, sì perchè nella lingua e nell'esposizione e nell'ordine egli è lontano assai dalla chiarezza desiderata, darà luogo a dispute infinite su quello che di fatto il maestro ebbe in mente o volle dire.

Ma importa a noi grandemente di osservare, e preghiamo il lettore di ricordare, che del personale pensiero di Emm. Kant qui non ci curiamo, nè facciamo in modo alcuno un'opera critica. Agli ammi-

ratori di quel filosofo o sofista noi lasciamo la cura, e l'altra ancora, se v'è luogo, di sostenere ch'egli non ha insegnato gli errori da noi o da altri a lui attribuiti. A noi dispiace di veder serpeggiare e largamente diffondersi le ree conseguenze del kantismo; combattiamo le idee che per comune opinione portano quel nome: lo portano a diritto o a torto, non ce ne cale. Lasciando ogni storica discussione, vogliamo opporci agli effetti dannosi, onde molti fra i cattolici si risentono; e sono: grande mancanza di principî assoluti, totale sfiducia nella forza della ragione, vaghezza eccessiva di novità, e sperar meglio da ogni nuova opinione, e mettere nuovamente in dubbio ogni più certa dottrina e dopo qualunque evidentissimo argomento, tornar sempre alla desolata riflessione: Noi pensiamo così; ma chi sa mai come sia la cosa in se stessa?

Eccellenza della Scolastica.

Sono appunto le opposte qualità di principî immobili, di ragionamento sicuro, di asserzioni determinate per sempre — e questo non impedisce che altre ed altre verità debbansi aggiungere, quasi come ai primi teoremi geometrici tengono dietro i secondi, — che dànno vita perpetua alla Scolastica, ed alla scienza dell'Angelico in particolare, e la fanno degna di appartenere alla Chiesa, come vera figlia del suo insegnamento immutabile, e ben dotata di quella certezza, con la quale a noi conviene procedere. Sa-

premo certamente distinguere, secondo il comune consenso dei teologi, quella che è necessaria dottrina, e quella che rimane libera opinione; ma penseremo con riverenza, che per mezzo della Scuola s'è raccolta e ordinatamente disposta la scienza stessa della Chiesa, che delle espressioni correnti fra i teologi la Chiesa si valse nelle sue definizioni, e alcune ne consacrò con legge inviolabile. Tali concetti, espressi con tali voci, debbono ritenersi in tutti i secoli ugualmente, e rimarranno le parole e rimarrà il loro senso, come fu inteso nel definire. Chè l'evidente ragione e l'autorità del Concilio Vaticano e del Vicario di Cristo ci avvisano concordemente di abbominare la stranezza del Günther, per cui la significazione dei termini da prima usati nei dogmi deve adattarsi alla varia intelligenza che i nuovi studi indurranno. In verità questo sarebbe *circumferri omni vento doctrinae;* sarebbe un soggettare la divina parola alla debolezza e agl' inganni dell' umano intelletto.

Poi, credendo che un raggio della luce di Dio sia segno impresso nell' anima nostra, accetteremo per vero quello che la ragione efficacemente dimostra, come connesso con la fede divina o coi principî evidenti. Quindi avremo un corpo di scienza teologica e filosofica non soggetto al mutar delle sentenze nelle scuole profane, ove non è fede e non è certezza di verità metafisica. E a questo ci conforterà il vedere che la suprema autorità della Chiesa, ripetutamente anche a' dì nostri commendò e inculcò lo studio antico, non curando il disprezzo degli avversari e le timidità d' alcune anime fiacche.

Certi diciamo i sommi capi della dottrina scolastica. Col grande Aquinate teniamo per assolutamente vero che la mutabilità delle cose finite dimostra la necessità d'un primo immobile, motore dell'universo; che la diminuita ma varia perfezione delle cose suppone un primo illimitato e per sè costituito nell'assoluta pienezza dell'essere: che l'ordine della natura manifesta un intelletto distinto dal mondo corporeo, infallibile ordinatore d'ogni cosa. Con lui siamo certi che l'essenza corporea non è semplice, ma consta di un doppio principio, potenziale e attuale; e che la composizione di potenza e d'atto è ragione della mutabilità manifesta nella creatura, di tutte le passioni alle quali vanno soggette le sostanze materiali. Teniamo certamente con lui che l'anima è atto sostanziale dell'organismo vivente, e che una perfetta unità di sostanza avverasi pur nell'uomo, ove il principio di vita è spirituale. È vero ed è certo che noi dobbiamo trarre dai sensi e dai fantasmi le specie intelligibili, nè quaggiù possiamo esercitar l'intelletto senza il concorso della fantasia; che alla ragione tien dietro come proprietà necessaria la libertà; che l'anima nostra naturalmente è incorruttibile e però immortale per l'intrinseca indipendenza nell'operare e nell'essere della materia. Secondo queste indubitate asserzioni, sorge un edificio intellettuale, che nè le mutate ipotesi, nè le nuove esperienze varranno mai ad abbattere.

Non importa che molti neghino d'averne evidenza. Troppo poco sapremmo se dovessimo limitarci a quello che tutti ammettono. Nè il comune consenso

vien meno per solo difetto di luce nella verità oggettiva, sì per molte cagioni che rendono indisposti i soggetti. Tali sono le prevenzioni contrarie e la mancanza d' attenzione e la scarsezza d'ingegno, e l'affetto che l' intelletto lega, e l'uso di seguire gli altri fra i quali si vive, e il non volere essere trascinati a conseguenze temute, e la particolare inclinazione a studi più materialmente determinati nei fatti storici o nei fenomeni sensibili, apprendendo quasi avvolto di nebbia tutto ciò che si presenta come ragione astratta. Eppure senza queste ragioni, le quali certo debbono applicarsi a ciò che l'esperienza ci mette innanzi e assicura, non v'è filosofia nè scienza verace. Non pretenderemo adunque di aver consenzienti alle ben provate asserzioni tutti coloro ai quali proponiamo i nostri argomenti; chè il doverli aspettar tutti renderebbe lunghissimo il viaggio, anzi ci fermerebbe al punto di partenza, o certo dopo i primi passi. Che se la stima crescente o del positivismo o dell'idealismo kantiano inclina gli animi a disprezzare la logica e il fermo sì dell'antica sapienza cristiana — tenue scintilla di quel Verbo che è sì infinito; *nou est in illo* EST *et* NON, *sed* EST *in illo fuit* (II Cor. I, 19); — non faremo opera buona, assecondando l'ingiusto giudicio e adattandoci alla men felice tendenza, sì piuttosto con lo sforzarci di richiamar le menti all'immortale verità.

Ma l'agnosticismo, radice avvelenata degli errori nei quali sono caduti molti pure, che prima eran cattolici — dopo no, chè con lo scetticismo non si compone la fede, — ha poi figliato altri mostri si-

mili a sè, se pur non vuolsi dire che erano lui stesso, vestito in maniera alquanto diversa, e presentatosi con altro nome. E nel nuovo aspetto e con il nome rinnovato, potè anche dissimulare la sua bruttezza, coprire la sua empietà, sì da illudere molti i quali pur volevano, con quel veleno nel sangue, persistere nel professarsi cattolici. Venne prima dal criticismo kantiano, pel quale i pensieri sono forme soggettive, l'immanentismo, variamente inteso da molti; i quali vogliono trovar nel soggetto umano la ragione o adeguata o quasi di tutto ciò che l'uomo pensa, e di tutto ciò che in esso si avvera, e di tutte le sue aspirazioni. Chi non sente come svanisca così il soprannaturale? Ed è manifesta la connessione di questo con il soggettivismo kantiano, e più accuratamente l'esporremo a suo luogo.

Poi, come parve ad Emm. Kant di potere e di dover mostrare nell'ordine morale un nuovo e miglior fondamento delle verità superiori in che par convenire il genere umano; così è sembrato a molti fra i recenti scrittori che sia da respingere come quasi inutile, o certo sia da deprimere in basso, l'intelletto, sempre incerto di quello che pensa o che crede di vedere; ma sia da porre in alto, quale principale facoltà e qual sola dominatrice della vita umana, anche della vita del pensiero e di ogni dottrina, la volontà. Chi bene agisce e ben vuole, conseguentemente pensa bene, e volentieri sorge a sentimenti sublimi, e accetta Iddio e la religione e ogni legge di onestà. Chi male sente e mal vive, non troverà mai argomenti efficaci: certo quelli del me-

dio evo sono superati e inutili da lungo tempo. Ma nè altri migliori sa suggerire il solo intelletto. Ne va libera e non ne ha bisogno la volontà; onde acquista indipendenza da ogni norma esteriore e rimane sola norma a se stesso l'uomo superbo. Ma senza prova e senza freddi ragionamenti, il cuor puro e l'anima umile vede e sente Iddio.

Oh bene! oh bello! hanno gridato alcune anime semplici. Se pur non erano maligne, e non tendevano con questo a distruggere ogni necessità obiettiva di ammettere Iddio, ogni positiva dimostrazione della verità della rivelazione, ogni obbligazione di credere. Questo di fatto si viene ad asserire con quella perfida sembianza di umile pietà; a far l'uomo indipendente, e a dargli diritto di pensare e di agire come gli sembra, togliendosi ogni norma obiettiva, con la quale debba regolare il suo giudizio. Di nuovo, la rivelazione e ogni fede diventa un sogno soggettivo, secondo l'indole e la cultura di ciascuno, anzi come piace alla sua più o meno retta volontà. Ma perchè dicemmo retta? Se non riceve dall'intelletto la norma, essa è legge a se stessa, e siamo in una indipendenza, che non è più sovranità ma follia, e perciò nè pure a Dio la possiamo attribuire. — Oh! dicono i moderni ammiratori di Kant, noi questo non vogliamo! — Lo sappiamo bene, chi mai vuol essere assurdo? Il male è che si può essere, senza volerlo.

Di queste cose sommariamente accennate renderemo nei seguenti capitoli più accurata ragione.

CAPITOLO II.

Critica kantiana della ragione

Gli antichi parvero illusi.

L' idea che primeggiò sulle altre nella mente di Emmanuele Kant, e diè ragione al nuovo maestro di singolar compiacenza, fu quella di por fine ad un' antica illusione, in cui s'erano smarriti, così egli credette, perdendo il tempo e la fatica, tutti i filosofi, e gli Scolastici particolarmente. L' illusione era stata nel credere che il primo studio della filosofia potesse rivolgersi alle cose poste realmente fuori di noi, o avesse per oggetto il problema dell' essere reale. Il Kant contrariamente giudicò che fosse grande errore incominciar di lì: egli ad alta voce avvertì tutti i presenti e i futuri studiosi che v' era indeclinabile necessità d' esaminar prima il problema della conoscenza; e per farsi altrui guida sicura, istituì egli stesso con nuovo ordine la *critica della ragione*.

Di che fece plauso a sè stesso, e volle che gli rendessero lode i suoi seguaci, e consentissero alla modesta lode ch' ei giudicò essergli dovuta, quando

al mondo si dichiarò per un secondo e migliore Copernico. Poichè nella stessa guisa che Nicolò Copernico fece accorto il genere umano dell' inganno, a che si era lasciato trarre dai sensi, attribuendo al sole ed agli astri l'assoluto movimento, onde proviene la mutata posizione riguardo a noi nel periodo del giorno e in quello dell'anno; similmente Emmanuele Kant s'accorse d'una più profonda ed universale allucinazione che opprimeva tutte le umane menti in ogni grado di conoscenza. Poichè tutti i mortali, e come gli altri anco i sapienti, s'erano persuasi che i loro concetti, massime i più spontanei e più luminosi, prendessero norma dalle entità delle cose che son nel mondo; nè s'accorgevano che tutto al contrario essi medesimi creavano il mondo esteriore, seguendo l'indole e il modo dell'anima o delle sue facoltà, e con esse ponevano le leggi alla natura, e da sè formulavano i principii, che poi credevano in realtà necessari. Tutto al più, se dobbiamo accettare i *fenomeni* attestati dall'immediata esperienza, o dall' intuizione che in noi si limita ai sensi, non è altro che inganno il fidarci dei *numeni,* secondo i quali per naturale istinto poniamo relazioni e modi universali, senza poterli in alcuna guisa verificare, solo portati dall'intima nostra costituzione a pensar così. Il nuovo e miglior Copernico ha fatto certo il genere umano della comune illusione, trovando ed insegnando pel primo la critica delle facoltà conoscitive, e sopratutto della ragione.

Che è cotesta critica della ragione? Non ci assumiamo d' entrare in minute ricerche di ciò che

veramente pensasse e volesse dire Emmanuele Kant. Ce n' importerebbe, se si trattasse d' un maestro di verità, sì che il giudizio di lui ci fosse guida a più sapere; non c' importa di conoscere con grande esattezza gli errori d'alcuno. A noi basta riferirne quel tanto che è cagione a molti di sviarsi dal sentiero antico e d'andar smarriti; quel tanto in cui convengono tutti gl' interpreti del Kant, e che è caratteristico del suo sistema, ossia di quello che volgarmente è denominato come proveniente da lui; onde poi s' avvelenano quanti vi partecipano.

Ora qui sta l'idea che parve al Kant sì originale e sì importante: nel chiamar ad esame le facoltà conoscitive, per determinare rigorosamente che cosa sia lecito dedurre dagli atti loro, o qual diritto ci spetti di stimar verace la conformità che paiono avere con gli oggetti esteriori, e di giudicare che questi siano realmente disposti, come le nostre operazioni, o sensitive o più alte, sembrano rappresentarli. Questa critica e questo esame della conoscenza, dicono i kantisti, e particolarmente la critica della conoscenza intellettuale, non fu mai fatta prima che ci pensasse il Kant; eppure sembra al tutto necessaria, per poterci dar conto del nostro operare, e per acquistare la minima contezza di ciò che esiste fuori di noi. Che ne sappiamo, finchè non siam certi che l' atto intellettivo risponde alla realtà? Conviene dunque incominciar dalla questione: Se il sentire e l' intendere, di che abbiamo coscienza in noi stessi, e pei quali siamo portati a stimar che esistano in un mondo da noi distinto oggetti corri-

spondenti a quei medesimi atti, in verità corrispondano ad una reale disposizione di cotesti oggetti, riferendoci la esistenza e il proprio modo delle cose ond'è costituito l'universo; ovvero restino nel conoscente (che più non sarebbe tale, ma così è detto) come sue soggettive disposizioni.

Materia e forma per ogni conoscenza.

Non nega Emmanuele Kant che sieno in noi diverse facoltà, con le quali siam portati a giudicare le cose esteriori. Abbiamo i sensi, che sono o paiono immediatamente percettivi dei fenomeni, dai quali crediamo d'esser colpiti, come da esterne mutazioni, e che certo in noi sono, almeno come parvenze. Abbiamo qualche interna potenza, per cui siamo coscienti a noi stessi del nostro soggetto alterato e mosso, e così pure raccogliamo o formiamo le rappresentazioni fantastiche. Sopra questi sensi — e per ciò al Kant venne lode, come ad avversario dei sensisti — egli riconosce l'intelletto, che apprende in modo astratto e universale le cose sentite, e le classifica in certe categorie, e le unisce con varie relazioni, e ne giudica scientificamente. Dall'intelletto egli distingue, come altra facoltà, la ragione, che stabilisce principî necessari e assoluti, tendendo insieme ad ammettere che essi debbano avverarsi, non pur nell'ordine dei concetti intellettuali, ma ancora negli enti reali, che supponiamo esistere fuor di noi; anzi in ogni possibile ordine di entità. Non badando

a cotal tendenza, è *pura* la ragione. Pura vuol dire che fa da sè, per indole propria, come nata ad operar così: è imprudente se vuol *trascendere,* applicando alle cose ciò che spetta a' suoi atti, valicando i limiti della conoscenza e del soggetto. La *critica* mira a moderare quella tendenza e a fissar bene che cosa alla ragione sia lecito affermare, che cosa non sia.

Ora, qualunque sia la maniera di conoscenza della quale abbiamo esperienza in noi stessi, essa richiede due condizioni: la materia e la forma. Qui non si pensi a due principî costitutivi d'un composto; le due cose restano separate. La *materia, è ciò che è dato alla facoltà.* Pei sensi, è l'oggetto dell'esperienza. Non cercate se cotesto oggetto esista fuor di voi. Vi pare di percepirlo: chiamatelo materia. Poscia diremo principio materiale riguardo alle facoltà superiori ciò che è dato dalle inferiori, per esempio dal senso all'intelletto, come eccitatore dell'operazione seguente. Per eccitamento dobbiamo concepire un impulso, od una condizione, a cui tien dietro l'atto che par conoscitivo, come il martello che batte fa sonare una campana, o come tolto un ostacolo scatta una molla; non si ha diritto di credere che l'eccitante si presenti con quel proprio modo d'un oggetto in sè percepito, che pensavano gli antichi. Pare dunque che fenomeni esterni sieno eccitatori del senso; anche ci pare d'essere consapevoli che le impressioni del senso eccitano l'intelletto a formare, secondo il suo modo, giudizî e concetti, con qualche parvenza di universalità e di necessità; i giudizî alfine eccitano la ragione a formulare principî astratti ed as-

siomi, ch'essa per istinto tenta d'applicare a tutto ciò che in ogni modo conosce o pensa, ma che realmente hanno tutta la determinazione nella propria natura o nell'indole della stessa ragione. E quello che ciascuna facoltà soggettivamente importa, perchè essa è così costituita, come il senso pone gli oggetti suoi nello spazio e nel tempo, come l'intelletto astrae concetti universali, come la ragione è inclinata a porre necessità di principî dove non è forse contingenza di fenomeni; quello è l'elemento formale: quella è la *forma* che il conoscente aggiunge del suo alla materia proposta. Ben discernere cotal forma, che è soggettiva, dalla realtà oggettiva, è lo studio, è l'opera della *Critica*; senza la quale o tutto è illusione, o almeno è illegittima ogni affermazione, e certo si va a gran distanza dal rigore scientifico.

Il Kant pretendeva con questo di aver condannato l'antico dogmatismo e di mettere a morte per sempre quella metafisica, che s'era illusa, enunciando da sè i suoi principî e deducendone le conclusioni, e presumendo di conoscere la natura e le cose. Prometteva poi di por mano ad una metafisica nuova, la quale avrebbe riconosciuto i propri limiti, contenendosi discretamente nell'ambito delle nostre operazioni intellettuali, senza trascendere con indebito passaggio agli oggetti: era l'ultimo termine vagheggiato dalla sua Critica. Invece, o l'evidenza della percezione fantastica, o il timore di sentirsi chiamar nemico della scienza, anzi demente tra gli uomini, come dovettero rassegnarsi a parere Pirrone e i suoi seguaci, l'inducevano ad accettare per scienze vere

e ben formate la matematica e la fisica. E accettandole, almeno in guisa di postulati, sui quali non volea disputare, perchè sentiva che, a cercar più dentro col suo metodo, anche quelle scienze sarebbero svanite, il nuovo maestro insegnava doversi ordinare gli atti conoscitivi in tal maniera che dieno ragione dei fenomeni sensibili e delle misure geometriche. Perciò i sensi debbono percepire ogni cosa in guisa da render possibili l'estensione e il moto, e son determinati a collocar tutto nello spazio e nel tempo. Similmente « tutti i principî dell'intelletto puro (riferiam sue parole) « non sono altro che i principî « a priori della possibilità dell'esperienza »: vuol dire che noi abbiamo la mente foggiata così da formare i giudizî corrispondenti ai dati della scienza fisica: perciò siam portati a confrontare l'uno con un altro effetto, e apprendiamo i fenomeni con una certa misura di quantità, e con le qualità diversamente intese e con alcune relazioni. Finalmente la ragione costituisce i principî siffattamente che mostrinsi consentanei a que' giudizî e a quelle esperienze. Ma persuadersi, a mo' d'esempio, perchè ogni nuovo effetto a noi sembra dipendere da una cagione già prima in atto, che tal dipendenza si debba realmente avverare nell'ordine delle cose, è un esorbitare dalla propria cerchia, è un'asserzione tutta gratuita, è un *trascendere* illegittimo.

Forme sensitive e categorie intellettuali.

Anzi il Kant vuol provare direttamente che, riguardo alla sensibilità, lo spazio e il tempo non sono oggetti percepiti, sibbene forme a priori imposte dalla nostra costituzione soggettiva. Non è dubbio, ei dice, che le qualità sentite, per naturale istinto attribuite dal senziente a un oggetto esteriore, come il colore, il suono, il sapore, la durezza, l'impenetrabilità, non sono altrove che nel senso; il quale è così costituito da ricevere tal modificazione affettiva e da patire in cotal maniera, quando per tal fenomeno il suo organo è mutato. Ora, prescindendo da coteste qualità, che abbiam dette, restano l'estensione e la figura, diverse da quelle, e tali per conseguenza che non possono essere oggetto della sensazione. Parimente col senso interno noi percepiamo diletto o dolore o altro simile; dalle quali affezioni è distinta, e però non è oggetto per sè sentito, la successione delle medesime varie disposizioni che sentiamo. Adunque *lo spazio* in cui è l'estensione o si limita la figura, e il *tempo* in cui si succedono le varie affezioni, sono presupposti alla sensazione esterna e all'interna, e non ne sono oggetto: che però son da prendere quali condizioni imposte dalla natura sensitiva, e non quali oggettive realtà: sono *forme* che il senso aggiunge alla *materia* in qualsiasi fenomeno eccitatore.

La tesi è importante: perciò il maestro si fa a provarla con maggior cura. Per lo spazio egli dice:

Non è possibile percepire un corpo qualumque, senza attribuirgli una posizione fuori di noi; or alla posizione è presupposto lo spazio. Dunque l'apprensione dello spazio in noi precede ogni esperienza, e non è veramente empirica, ma soggettiva. — Forse il concetto di spazio può sorgere in noi per discorso? No, perchè ragionando noi arriviamo a concetti universali, che nella realtà discendono a molti individui, come la ragione astratta di uomo a molte persone. Al contrario lo spazio è uno e immoltiplicabile e infinito, di cui sono parti gli spazi occupati da questo o da quel corpo. Dunque lo spazio non è concetto elaborato per nostro discorso; ma è forma ingenita al soggetto, e supposta qual fondamento ad ogni esperienza; è una intuizione a priori. È una intuizione che rende possibili le sintesi geometriche; perchè posta a priori, fa le conclusioni della geometria necessarie e universali. E perchè cotesto spazio geometrico è la condizione soggettiva, senza la quale ogni esperienza dei corpi riesce impossibile, ed è l'intrinseca forma dei nostri sensi, ne viene ineluttabilmente che ogni cosa è da noi percepita come posta nello spazio, e siamo certi che nessuna percezione potrà mai farsi altrimenti.

In egual maniera, l'esperienza è impossibile senza darci le modificazioni come simultanee o come successive, e questo implica la ragion di tempo: anch'esso adunque è presupposto ad ogni intuizione empirica di ciò che altera il soggetto. Anch'esso è uno, indistinto, infinito nell'universale andamento del mondo, e dee precedere ogni cosa; che però noi ce

ne formiamo il concetto a guisa delle essenze universali, che ravvisiamo nelle cose concrete. È una forma a priori della nostra facoltà, ed è la condizione presupposta alla possibilità di tutti i fenomeni; anzi sembra anteriore alla stessa immagine dello spazio. Lo spazio e il tempo sono reali, quanto si dee prendere per reale l'intuizione dei sensi o l'esperienza, alla quale sono intrinseche quelle due forme, e son presupposti come condizioni di possibilità. Come tali, dobbiamo ammetterli, quasi necessari postulati: se poi sieno reali nella realtà oggettiva, e se questa abbia il modo di esistenza che noi percepiamo, il Kant nè può sapere nè vuol cercare. Noi pensiamo così la geometria; come sia lo spazio vero, indovini chi può.

E il Lobatckewski e il Rieman, e gli altri che pensano spazi non euclidiani, si vantino del puro kantismo, che hanno introdotto in geometria.

Sopra i sensi, per sè recettivi e passivi, Kant pone l'intelletto che giudica, e pel quale diventa perfetta e scientifica l'esperienza. Ora il giudizio suol farsi universale, e con apparenza di necessità e di universalità, dicendo a mo' d'esempio: *ogni corpo è grave.* Come ci si arriva? L'esperienza non può mai esser altro che singolare e contingente: per quanto si ripeta, non può fornire nozione più alta, nè alcun processo logico ne trarrà legittimamente ciò ch'essa non contiene. Rimane adunque che l'universalità e

la necessità, e molto più la ragione astratta di sostanza o la relativa di causa, ed ogni altra non per sè sensibile, debbano richiamarsi dalla natura soggettiva della nostra mente, e attribuirsi al *puro* intelletto. Il quale deve possedere una special facoltà di formar delle sintesi, fuor di quello che è oggetto dell'intuizione. Le forma in guisa da dare unità a diversi oggetti dei sensi, riunendo poniamo tal colore e tal durezza e tale figura, o ponendo una relazione fra il ricevere i raggi del sole e il concepir calore, o pensando un comune fondamento alle varie qualità e alla successione di parvenze diverse, che sembrano d'un soggetto solo, o altrimenti giudicando; sempre in guisa da conformarsi alla scienza delle naturali sensazioni ed alla serie dei fenomeni. Così l'intelletto, secondo la sua natura e in connessione con le facoltà sensitive che in noi ad esso s'adunano, trae dalla propria virtù varie maniere di giudizi, alle quali conseguono diversi concetti, che vengono a disporsi in dodici categorie. Chè i giudizi possono variamente formarsi secondo la quantità e la qualità (come pur dicevano i vecchi logici), o secondo il modo. — Secondo la quantità, il giudizio può essere singolare, particolare, universale: conseguentemente il concetto può avere *unità,* ovvero *pluralità,* ovvero *totalità.* Vuol dire che dov'è unità, si avvera nell'oggetto appreso una relazione simile a quella che l'intelletto pone nell'attribuire qualche predicato ad un singolare: similmente pel resto. — Secondo la qualità, il giudizio, può affermare o negare o distinguere: quindi il concetto può essere di

realtà, di *negazione,* di *limitazione;* e quest' ultima ha luogo se un attributo in qualche parte è affermato, in altra è negato, come se voglio attribuire agli astri l' esser da sè luminosi. — Secondo la relazione, il giudizio può essere categorico, e ne segue il concetto di *sostanza,* in quanto l' accidente sta al principio sostanziale, come nel giudizio assoluto il predicato al soggetto. Il giudizio può essere ipotetico, e gli risponde il concetto di *causa,* dalla quale l' effetto dipende come il condizionato dalla condizione. Può essere disgiuntivo, e importa un concetto di mutua dipendenza, ossia di *reciprocità.* — Finalmente il giudizio varia nel modo, secondo che è dubbioso o che semplicemente è detto vero, o che è apodittico; quindi abbiamo i concetti della *possibilità* di ciò che non è ma potrebbe essere, della *contingenza* di ciò che è ma potrebbe non essere, e della *necessità* immutabile.

Tali sono le famose categorie, per le quali Emmanuele Kant si misurò con lo Stagirita e a lui si sentì superiore. Disse Aristotele ito a caso, come le idee si presentavano al suo pensiero; le nuove categorie esser dedotte con rigoroso processo. Le antiche erano dieci, senz' ordine e ragione; queste avere una mirabile simmetria, essendo tre in ciascuno dei quattro gruppi, siffattamente che la prima esprime sempre una condizione, la seconda il condizionato, la terza un complesso di quella e di questo. Aristotele stimò vere realtà tutte quelle forme diverse ch' ei concepiva; credette Emm. Kant di dar meglio il valore delle sue categorie, dicendole frutto dell' espe-

rienza interna, come quelle che danno l'ordine dei fenomeni sensibili conosciuti dall'intelletto; ai quali per conseguenza, come a materia, s'aggiungono le forme fluenti per necessità soggettiva dalla natura dell'intelletto. E si riferiscono agli oggetti da noi percepiti, in quanto sono condizioni indissociabili dal nostro conoscere. Ora non può alcuno dire: *io penso,* senza apprendere o porre fuor di sè un termine pensato. Così il termine viene ad essere costituito nella sua unità distinta da quella del pensante: « è l'unità della coscienza, che sola costituisce la relazione delle rappresentazioni conoscitive ad un soggetto, e con ciò pone il loro valore obbiettivo »: son parole del Kant. Come dunque non si può pensare, senza che il concetto appartenga all'una o all'altra categoria; così le categorie son reali, in quanto si applicano agli oggetti sentiti, e ne rendono possibile il pensiero. Sono *schemi* creati dalla nostra interna attività, capace di ricevere le cose esteriori così modellate e non altrimenti. Ma basta: chi pretendesse di dettar con quelle la legge all'universo, di molto eccederebbe i limiti a lui concessi; questo sovratutto inculca il maestro, per procedere sicuri e seguir la via che conduce ad una metafisica non menzognera.

Sopra l'esperienza sensitiva e sopra coteste forme di concetti, si eleva pel Kant la ragione, alla quale spetta di stabilire i principî, necessariamente veri in ordine a poter concepire e giudicare nella nostra maniera, ch'è quella esposta nei fenomeni e nelle categorie. Si poneva un tempo come principale assioma e fondamento d'ogni scienza quello che chia-

mavasi principio di contraddizione. Ma non abbiamo in esso che un' inutile tautologia: non vale ad acquistare veruna conoscenza. E universalmente, non posson valere a formar veruna scienza, nè ad acquistar cognizioni, i giudizi *analitici,* nei quali il predicato non fa che ripetere ciò che formalmente è concepito nel soggetto; soli valgono i giudizi *sintetici,* nei quali il predicato aggiunge alcuna cosa. Ma non possiamo aggiunger nulla per intuizione terminata immediatamente all' oggetto, se non nell' ordine sensibile, al quale è limitata la nostra esperienza: là soltanto possiamo vedere che qualche attributo conviene alle cose, più che non dicano da sè i lor concetti. Se formiamo adunque qualche giudizio sintetico, che non sia di sola esperienza sensitiva, conviene dire che la nostra mente ci va da sè, e che vi è portata, quando non può fare a meno, dalla propria costituzione, senza diritto di riputar quei giudizi conformi a ciò che esiste fuori di noi. Insomma l' intima natura ci spinge ad operare a modo nostro, come determina i sassi a cadere, le piante a svolgersi, ogni cosa a' suoi moti: quindi veniamo irresistibilmente a por gli assiomi in guisa da render legittime le forme delle categorie prima assegnate ai nostri concetti, come le categorie si conformano all' esperienza che abbiamo dei fenomeni e delle sensazioni. Per necessità di natura dobbiamo pensare innanzi tutto, che *Ogni oggetto è legato alle condizioni necessarie per l' unità sintetica del diverso dall' intuizione in qualunque esperienza possibile:* tal è il primo assioma, fondamento e regola d' ogni

scienza, posto da Emmanuele Kant. Chi nol trova chiarissimo, abbia pazienza; pensando, riuscirà forse ad intendere che in ogni realtà sottoposta alla percezione dei sensi, con ciò che s' intuisce deve potersi comporre il *diverso,* ossia tutto il resto ch' è nella cosa, ma che non è per sè appreso. Il nuovo enigma non è altro infine, se ha qualche senso, che un' espressione complicata e oscura del vecchio principio di contraddizione.

Poi dai singoli gruppi di categorie si trarranno i principî proporzionati. Dal gruppo della quantità viene il principio che *tutte le intuizioni si terminano ad un oggetto esteso.* Dal gruppo della qualità si raccoglie, che *in ogni fenomeno v' è una certa misura d' intensità.* Per quello della relazione dobbiamo ammettere che *l' esperienza esige una certa connessione di percezioni.* E particolarmente: *a*) *la sostanza nei vari fenomeni rimane immutata; b*) *nei cambiamenti v' è dipendenza di effetto da cagione* (1); *c*) *tra le sostanze percepite come simultanee v' è mutua azione* (2).

(1) Pare che qui il Kant assuma come evidente il principio di causalità. Guai se si osasse prenderlo come obbiettivo! Infatti è un giudizio sintetico; ma non è d' immediata esperienza, chè l' esperienza ci attesta solo che dopo un fenomeno succede un altro, e non si può dir che il secondo dipenda dal primo. Dunque il principio di causalità deve assumersi dai kantisti come legge dei nostri pensieri; non come norma reale della natura.

(2) Qui poi l' evidenza è manchevole e oggettivamente e soggettivamente. Il Kant apporta come argomento, che se due cose non hanno influenza mutua, non resta motivo di giudicarle simultanee. Buio pesto. E non può bastare

Dal quarto gruppo abbiamo che si deve ammettere come possibile e reale ciò che l'esperienza ci attesta; come necessarie le leggi che nell' esperienza appaiono universali e perpetue: *è il postulato delle scienze fisiche.*

Ma il Kant ha cura d'ammonirci e in principio e in fine: « Tutti i principî dell' intelletto puro non « altro sono che i supposti a priori della possibilità « dell' esperienza; alla quale esclusivamente devono « riferirsi tutte le proposizioni sintetiche a priori; « nè queste sono possibili, se non riferite in quel « modo ». È vero che le intuizioni puramente sensitive non hanno piena ragione di conoscenza, se non unite a un concetto formato secondo qualche categoria; ma nè queste categorie son vere, se non sono quasi fatte concrete in qualche intuizione del senso; nè i principî hanno valore e verità, se non in quanto sono applicati alle categorie ed alla esperienza.

Così fu stabilita la nuova dottrina, ch' ebbe dal suo autore la propria denominazione, essendo detta *idealismo trascendentale.* Messa da parte l' illusione della metafisica, che da Platone a Leibnitz fece perdere tanta fatica e tanto tempo, col cercare e col credere d' aver trovato una sincera ontologia, non penseremo d' avere altra scienza che della natura, *in quanto conosciamo i fenomeni e l' ordine con cui*

---

ch'io le veda insieme? Ma il maestro si compiaceva nella simmetria: questa dovette essere la segreta ragione di formulare cotale *assioma*, terzo nel gruppo.

si succedono. La nuova filosofia c' insegna ad avvertire che non per questo conosciamo che cosa risponda nella realtà delle cose alle apparenze che noi percepiamo. Eppure a cotesta realtà noi pensiamo, distinguendola dal *fenomeno;* perciò la diremo *numeno.* Con la qual voce Kant designa la cosa com' è in sè stessa, pensata in quanto il fenomeno c' inclina ad ammettere che in qualche modo sia; dobbiamo dire di non saper come sia. Forse per intelletti più alti i numeni sono oggetto di conoscenza; pel nostro, limitato all' esperienza sensitiva, non possono essere. Nè le categorie nè i principî debbono riferirsi ad altro che ai fenomeni; nè dei numeni dobbiamo altrimenti occuparci che per riconoscere la nostra ignoranza; e saper questo, è sapienza.

Vero è che siamo inclinati a *trascendere.* La facoltà suprema ch' è in noi — è la ragione — particolarmente è portata a sorgere da ciò che le sembra condizionato ad una condizione onde quello dipenda; e, se questa condizione paia ancora dipendere, la ragione tende a pensarne un' altra anteriore, finchè le sembri di ravvisare nell' ordine delle cose un principio assoluto e primo. E in un triplice ordine la ragione aspira a cotal principio. Nelle affermazioni categoriche tende a trovare un soggetto che non sia più predicato: è l' anima. Nella via dei giudizi ipotetici tende ad una totalità assoluta che non supponga nulla fuori e prima di sè: è l' universo. Nella via delle disgiunzioni (con le quali diciam per esempio: le cose son corruttibili o non sono; il

mondo è prodotto o non è), la ragione tende ad un primo che si opponga al resto come causa d'esistere: è Dio.

Or la ragione che per sillogismi s'adopera a conchiudere l'uno o l'altro di cotesti *incondizionati,* non s'accorge che invece di analizzar le cose e gli enti reali, analizza gli atti propri e trova le leggi delle sue percezioni. Ma questo sarà il compito della rinnovata metafisica: *dar la ragione di tutto ciò che ne appare, secondo la naturale esigenza del soggetto umano che intende e che ragiona.* Così intendiamo quanto sia più importante del problema per noi vanissimo dell'*essere* il grande problema sommamente a noi necessario del *conoscere*.

E vaglia il vero, se pretendessimo che la realtà sia conforme ai discorsi della ragione, in quali contraddizioni o *antinomie* non si avvolgerebbe essa mai!

Vorremo ammettere, per esempio, l'esistenza d'un mondo esteriore a noi stessi? Da una parte non lo conosciamo altrimenti che come il sostrato dei fenomeni, in quanto questi ci conducono a *pensare* una realtà, onde in noi sieno prodotti. Così il mondo non è altrimenti che come *pensato*. — Ma dall'altra parte, il senso intimo non ha che *una* dimensione, quella del tempo. Come può esser principio d'immaginar fuori di noi un mondo, che ci si mostra con *tre* dimensioni? Pare dunque che il mondo debba esserci.

Il materialismo è vero o falso? Vero non può essere, perchè niuno può negare i fenomeni, che sono

atti d'un senso e d'un pensiero opposti alla materia. — Ma come ammettere lo spirito, se appartiene ai numeni inconoscibili? L'*io* da me pensato non è oggetto ma soggetto soltanto: non ne so nulla.

C'è una totalità di cose universale, che tutto comprenda? Su questo, da una parte diremo: L'universo ebbe principio ed è limitato, chè un tempo infinito già trascorso e un' estensione senza termini paiono assurdi. — Dall' altra diremo: Non si può assegnare principio e confine all'universo, poichè prima del principio non vi sarebbe stato nulla; e allora, come l'universo incominciò? E fuor del mondo vi sarebbe spazio, che non può dirsi nulla.

Di nuovo: le parti dell' universo sono semplici o composte? Se devono esser composte, v'è processo indefinito. Se arriviamo a realtà semplici, come posson essere nello spazio, ove tutto è esteso?

Più gravemente diremo: Oltre la causalità di natura conviene ammetter nel mondo la libera. Chè altrimenti dovremmo presupporre una serie infinita di cagioni e di fatti onde penderebbe l'ultimo fenomeno che or succede. Ma non si può passare una serie infinita. Dunque non si sarebbe potuto giungere al fatto presente. — D'altra parte diremo: tutto nel mondo è necessario; chè una causa libera romperebbe ogni collegamento di fenomeni, toglierebbe ogni ordine ed ogni possibilità di scienza.

Pare ancora che si debba ammettere come parte dell' universo un essere necessario: chè la stessa serie delle contingenze include qualche necessità, e questa dee provenire da un ente che sia necessaria-

mente quello che è. — Pare al contrario che non si debba ammettere, perchè la natura stessa ha un' intrinseca necessità; che se fuor d' essa ci fosse un suo principio, questo col dar cominciamento ai fenomeni si sarebbe mutato, con che si viene a negarne la necessità.

Coteste che paiono contraddizioni, dice Kant, non sono che prove della debolezza nostra nell' intendere, e dell' indebita confusione che facciamo dell' ordine dei fenomeni con quello dei numeni, pretendendo di poter ragionare anche sui secondi come sui primi. Perciò stesso che le medesime nozioni vogliono applicarsi all' uno ed all' altro ordine, diventano affatto equivoche e disparate: nell' ordine sensibile sono in qualche modo a noi accessibili; non vere contraddizioni, ma sofismi da sciogliere col dire che fra l' *intelletto,* il quale concepisce secondo i suggerimenti dei sensi, e la *ragione pura,* la quale da sè sola procede, formando principî non contenuti nell' esperienza, o sollevandosi a idee astratte più alte nel mondo corporeo, non v' è nulla di comune; che però le tesi e le antitesi or ora enunciate non si oppongono, ma possono esser false insieme, o insieme vere, le une in un ordine, le seconde nell' altro.

Così particolarmente importa di considerare gli ultimi due gruppi d' antinomie. V' è nel mondo o non v' è libertà? Stando all' ordine dei *fenomeni,* ove tutto si regge con leggi fisiche e matematiche, ossia per necessità di natura, la libertà non si può concepire. Riferendoci all' ordine dei *numeni,* pensati da noi, ma non conosciuti, poichè non ci son

messi innanzi come oggetto, non troviamo solida ragione di negare la libertà: può esserci, benchè non ne sappiamo nulla. Può darsi che l'uomo, come fenomenale, ossia legato alla materia e al tempo, sia soggetto alla necessità; come numeno, che pensando si eleva fuori del tempo, sia nuovo principio d'azione non prima determinata nella natura, e in ciò sia libero. — Similmente, se noi ci teniamo a ciò che possiam sapere, e però non usciamo dal mondo sensibile, non dobbiam riconoscere alcun ente necessario: fuor di questo mondo che solo è oggetto di scienza, nessuna ragione ci stringe vuoi ad affermare vuoi a negare un Primo che da sè esista.

Ma non v'è forse un'invincibile tendenza a cercare e ad ammettere una Cagione di queste cose, che paiono tutte mutabili e contingenti? Sì, e ne conchiuderemo legittimamente che tal'è la natura della nostra mente, che essa arriva così alla massima unità de' suoi pensieri, ossia che logicamente e astrattamente così procede nel miglior modo e tocca la sua perfezione; — ma l'ordine logico non dà che un vuoto formalismo, ma non possiam presumere che l'unità si trovi nell'universo, ma non sappiamo infine che la realtà corrisponda alla nostra intima disposizione, là dove non vediamo, nè abbiamo esperienza, e sol poniamo del nostro ciò che ci pare. E quanto al principio di causalità, potremo forse assumerlo nella sfera dei fenomeni stessi (ossia, ricordiamoci bene, delle parvenze che sentiamo e prendono forma in noi), chi non si contenti della lor successione che sola è certa; ma il passaggio da ciò

che sentiamo ad una cagione d' altro ordine, ove nemmeno possiam concepire come in sè stessa sia cotesta cagione, è al tutto illegittimo. La ragione si appaga *di una falsa contentezza,* dice il Kant, quando crede di poter salire a quel principio ignoto e là riposarsi. Del resto, per cessar sì grande illusione, pensi le invincibili oscurità, e rifletta tra l' altro: Come immaginare che quell'Ignoto si dica: Io sono dall' eternità? Ed ogni altra cosa è da me; ma io stesso onde sono? Di più, chi capisce come un Dio buono sopporti tanto male nell' universo? Finora nessuno riuscì a spiegarlo.

Da tutto questo raccoglieremo l' impotenza della ragione a trascender sè stessa col por nelle cose l' ordine de' suoi atti, e a trascendere l' ordine dei fenomeni che cadono sotto i sensi. Per le verità più alte, faremo la metafisica delle nostre operazioni, non dell' esterna realtà; nè affermeremo nè oseremo negare quello che ci sorpassa. Perciò la libertà nell'ordine spirituale, l' anima immortale, Dio sommo autore delle cose, rimangono problemi insoluti per la nostra scienza, che innanzi ad essi deve rimanere sospesa. E sapere che qui son fissi i limiti per noi, e dubitare di quanto è al di là, è frutto non dispregevole della vera filosofia. E un altro vantaggio forse maggiore della critica kantiana si è, che rimane libero il campo alla metafisica della *credenza;* rimane la superiorità del volere sopra l' infruttuosa speculazione, e la volontà di accettare qualche principio superiore supplirà per avventura al difetto incorreggibile della

mente, che vuole e non può speculare. Così volgarmente è pensata la filosofia speculativa proposta da Emm. Kant, o dedotta da' suoi principî.

Ragione pratica.

Sembra dunque che attenendosi alla ragione pura si cada nello scetticismo. Ma sopravviene la grande idea del *dovere* a salvarci da quelle tenebre. Con la chiarezza e con la certezza d'un assioma matematico, la coscienza ci dice: Dà a ciascuno quello che è suo; ovvero: Dì la verità. Questo è l'*imperativo categorico,* il quale non prende motivo da un fine che si voglia raggiungere, dalla fuga di qualsiasi male temuto, dal riguardo che si voglia avere a chicchessia; ma assoluto in sè stesso e indipendente mostra il *dovere,* a cui sentiamo legata la volontà: non la volontà di un particolare individuo, ma qualunque volontà possa esistere.

Di qui subito abbiamo le massime direttrici della vita. Poichè, se il *dovere* lega ogni volontà, *io sono obbligato ad operare sempre in guisa che il modo da me tenuto divenga legge universale.* E siccome non può essere legge universale quella che non tende al bene comune, si può enunciare il principio di *dover agire in guisa che l'umanità in qualunque persona sempre sia trattata come fine, non mai come mezzo.*

Questo concetto di *dovere* si differenzia radicalmente da tutto ciò che è *natura.* Chè non si dirà mai che cosa il fuoco o che cosa il leone *debba* fare;

ben si dice dell' uomo. *Le leggi della natura enunciano ciò che è; le leggi morali enunciano ciò che deve essere;* e deve essere, non come un fisico impulso irresistibile, e nemmeno il più delle volte come un' inclinazione ; anzi molto spesso andando contro alle più vive inclinazioni del senso. Onde è necessario conchiudere che in un ordine superiore a quello dei fenomeni l' uomo è libero. Perchè libero, è sottomesso agl' imperativi assoluti e al dovere; perchè libero, prova i rimorsi e il pentimento, quantunque sieno stati fortissimi gli esterni eccitamenti a mal fare. Così divien certo quello che con la pura ragione non si poteva determinare, che l' uomo, in quanto con le sue facoltà superiori appartiene all' ordine dei numeni e non è legato alla necessità dei fenomeni, gode di una vera libertà. Come tale, dà principio in sè stesso ad operazioni, le quali nelle leggi comuni del mondo e nello stato antecedente dei sensi non aveano causa o motivo che le determinasse di necessità. Ecco la gran conquista: siam liberi. È conquista dovuta alla ragione *pratica,* la quale vince e compie così la speculativa.

Forse la ragione pratica determina ugualmente gli altri due grandi problemi insoluti : Dio e l' immortalità ?

Pare a molti di sì, perchè fiacco e nullo stimano il dovere, che non abbia sanzione in un premio o in un castigo futuro, e che non sia imposto da un Dio Legislatore e Rimuneratore. Emmanuele Kant protesta che convien sentire intorno al dovere più altamente assai. Egli pone come sommo principio

nella *Metafisica dei costumi,* non poterci essere in niuna parte dell' universo cosa alcuna, che s' abbia da ritenere per assolutamente buona, eccetto la *buona volontà.* Che questa volontà sia felice o non sia, che ne segua uno od altro effetto, che abbia riguardo ad una volontà esteriore o non l' abbia, non importa: come volontà, che sta sopra ogni altra cosa, deve essere buona da sè e non dipendere da nulla. Ora è buona la volontà conforme al *dovere.* Dunque quell' indipendenza da ogni fine, da ogni legislatore esterno, da qualsiasi distinta ragione, appartiene alla stessa idea del *dovere.* Se volessi bene per riguardo ad una futura felicità, subordinerei l' ottima cosa, che è la buona volontà, a quello che è molto meno: non sarei semplicemente buono. Se volessi bene per ubbidire a Dio, non vorrei puramente il bene per sè, ma per una causa distinta, e ancora sarei lontano dalla perfezione. Poi, chi mi fa conoscere ciò che Dio mi comanda? Nessuno. Ciò che può comandarmi? La ragione. Dunque infine alla stessa ragione, che immediatamente manifesta il dovere alla mia volontà, è necessario ridursi: non giova dunque cercar altro fuori di noi.

Dobbiamo dir veramente che nemmeno la ragione pratica ha diritto di affermare con certezza l' immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio; chè senza tali condizioni rimane austera ed immobile l' idea del *dovere:* anzi per avventura tanto migliore, quanto più scevra d'ogni esterno motivo. Pure il Kant riconosce che, sotto altro aspetto, la morale da quelle ipotesi riceve qualche maggiore fermezza e compimento.

Poichè par manifesto che convenga alla buona volontà raggiungere quella perfezione di vita e di godimento, a cui necessariamente aspira il suo desiderio. Cotal perfezione e felicità non otteniamo certo nella vita presente; e, se l'ottenessimo, la morte distruggerebbe ogni cosa. Dunque sembra tornar meglio il dire che allo stato terrestre sopravvivremo, e potremo al di là esser felici. Ma di nuovo, chi può costituirci nella sperata felicità, se non la virtù di un primo Ente, dal quale ogni altro dipenda? Dunque la ragion pratica, per mettere la morale nell'ultimo suo compimento, ci persuade l'esistenza di Dio.

Ci persuade, non ci costringe apoditticamente. Prima perchè codeste conclusioni si appoggiano all'*ipotesi* che il dovere ci porti alla felicità, e non è necessario; poi perchè cotesta felicità potrebbe sorgere spontanea della sola nostra natura, senza bisogno di ricorrere ad un agente più alto. Se non è manifesto che esista un autore del mondo in cui siamo, perchè dovremo ammettere una cagione distinta della felicità?

E poi ancora, tntto il complesso di dovere, di legge morale, di libertà, rientra nella sfera dei *numeni*. Or questi non sono oggetto d'intuizione. Dunque che ne sappiamo? Certo il Kant s'adira contro coloro, che pretendono di provare la libertà con la testimonianza della coscienza, che ci fa credere di sentirci liberi ad operare come ci piace. Perchè sarà più sicura la coscienza di sentirci responsabili e di dover fare questo o quello? Ma in verità, come ammettiamo spazio e tempo per dar conto delle sen-

sazioni, benchè non siamo certi della reale esistenza d'alcuna cosa; come formiamo le categorie per classificare i concetti che l'esperienza ci suggerisce; come la ragione stabilisce i principî, secondo i quali essa è nata a discorrere intorno i dati dell'intelletto; così, supponendo verace il sentimento del dovere e della legge, divien *congruente a noi* l'affermazione della libertà.

Poste le quali cose, che dire della religione? In quanto essa sottomette l'anima a Dio, e le persuade di ben fare per ossequio alla Divinità, è buona pei rozzi e pei deboli; non giova a chi sente l'umana dignità, che basta a sè stessa, e la forza del dovere, che assolutamente è perfetto quando non ha ragione fuori di sè. Nella rivelazione cristiana, incominciata col Testamento antico, ci sono verità eccellenti, purchè tutti i racconti sieno intesi simbolicamente, nè si ammetta altra caduta originale che la nativa inclinazione del senso; nè si creda che veruna grazia divina faccia buona la volontà, che si deve da sè sola sforzarsi verso il bene; nè in Gesù di Nazaret si voglia ravvisar altro che un sublime esemplare di moralità fatto reale in una bella finzione; nè insomma si cerchi la religione fuori dell'umana ragione, sola norma dell'uomo, sotto pena di rinunciare alla dignità di persona.

***

Tali sono per sommi capi, e riguardo alla parte che importa a noi di sapere, la critica della ragione pura, e quella della ragione pratica, novamente trovate dal migliore Copernico, Emmanuele Kant. Al quale sorgono ogni giorno, purtroppo anche in una schiera infiacchita dei nostri, fervidi ammiratori, che gridano: Non conosce Kant chi sospetta ch' egli pecchi di scetticismo o d' idealismo; a lui siam debitori d'una buona dottrina che ammette l'anima e Dio, la sua morale è elevata e un sentimento profondo di religione la informa e la compie.

CAPITOLO III.

Assurdità della nuova critica

Questione impossibile.

Noi crediamo che per chiunque ha senno l'esposizione della *nuova critica* istituita dal Kant basti a farla sentire strana ed assurda d'immensa stranezza ed assurdità. Eppure scriviamo per quelli principalmente, ai quali l'ammirazione comunemente professata pel filosofo di Königsberg ispira un senso di riverenza, o almeno un dubbio che tale stima sia meritata. Per riguardo a costoro, tentati d'unirsi in quel plauso ingiusto, gioverà che ci tratteniamo nel presente capitolo ad esporre un'altra volta alcuni principali punti, pei quali la nuova dottrina è radicalmente falsa, o a mostrarne gl'immani errori, di che rimarrà sfrondato l'alloro, ond'altri vollero coronare il maestro.

Emmanuele Kant si propose di esaminare e di misurare il valore conoscitivo della ragione: « Dob- « biam fare la critica, egli dice nella prefazione alla

« *Ragion pura,* non dei libri e dei sistemi » (non vuol cercare se sieno conformi ai principî e se procedano con buona logica), « ma quella del potere « della ragione in generale, riguardo a tutte le co« noscenze ch'essa cerca di raggiungere fuori del« l'esperienza ». Qui veramente egli sembra supporre indiscutibili e certe le cognizioni esperimentali; or vedremo che anche queste irreparabilmente distrusse. Ma lasciando per ora correre questo punto, il problema che il Kant si propone è il seguente: Quegli atti della ragione, che per loro intrinseca natura paiono rappresentativi di qualche oggetto, e ponendo i quali noi siamo irresistibilmente portati ad apprendere fuor di noi un termine distinto, o che realmente esista o che possa esistere; son essi veramente rappresentativi di un oggetto, e abbiam noi diritto di giudicar le cose in sè disposte, e obiettivamente vere, come necessariamente le giudichiamo?

Or diciamo che se tal questione sia posta soltanto per riflettere sul nostro procedere, e dare ordine e metodo allo studio dell'anima nostra, e subito si risponda che sì, e che non è lecito dubitare di ciò che la natura determina invincibilmente; la questione può correre. Che se invece altri ne voglia in realtà dubitare, e da principio ignori quel che dee dire; la sola posizione del problema è distruggitrice d'ogni conoscenza, e però rende impossibile ogni risposta. Infatti, se l'ingenita tendenza dell'atto intellettivo al suo oggetto, e la coscienza ch'io ho di non far altro, intendendo, che rappresentarmi il proprio modo, secondo il quale dice ordine all'essere il ter-

mine che mi par d' intendere, non mi bastano ad avere certezza che l' atto è obiettivo; non resta alcuna via per assicurarmene, o per sapere che difatto quell'operazione è conoscitiva, ossia rappresentativa di quello a che sembra naturalmente riferirsi, come immagine al suo tipo. Per giungere ad appurare il vero in tal dubbio, non basta l'evidenza, non la necessità di consentire ad alcun principio, non l' irresistibile inclinazione della mente; che importa tutto cotesto, se per caso quell'atto non è altro che un'assoluta modificazione dell'anima, senza riguardo all'oggetto? A nulla giova qualunque riflessione, a nulla qualsiasi argomento che con lampo di straordinario ingegno altri adducesse: chè sempre tornerebbe l' istanza: come il giglio è bianco, senza mai poter dedurre dalla sua bianchezza che è bianca anche la neve, così dal sentirmi in tal modo disposta l'anima o la ragione, mai non trarrò che altra cosa fuori di me sia disposta similmente.

Per poter conchiudere questa similitudine, non si aprono che due vie, storte ugualmente e senza meta. Ovvero assumiamo che l'atto dell' intelletto è realmente conoscitivo, sì che per esso abbiam diritto e necessità di giudicare l'oggetto appreso, e in tal guisa noi diam soluzione al posto problema, ma lo dichiariamo mal posto, già assumendo quello che dovevamo provare: la verità della conoscenza. Ovvero lo prendiamo davvero come un problema, del quale da principio convenga dubitare; e allora non se n'esce più. Converrebbe infatti per iscioglierlo, istituire un confronto tra l'atto intellettivo e il suo oggetto, ri-

guardando prima l'atto in sè e poi la cosa che par da quello rappresentata. Ma perderemo forse il tempo a dichiarare come questo nemmeno possa concepirsi? Troppo è manifesto che per istituire il paragone, ciascuno dei termini dev'essere presente alla ragione. La ragione ha presenti gli atti suoi, sui quali ripiega se stessa e gl'intuisce; ma l'altro termine come può essere presentato, se non per quei medesimi atti, dei quali pazzamente si vuol dubitare? Per essi, essenzialmente conoscitivi, e non in altro posti che nel portarsi al loro oggetto, tocchiamo l'esterna realtà. Ma se non ci basta a saper questo l'indistruttibile coscienza che ce lo dice, invano sorgeranno mille Kant, suderanno invano tutti i filosofi della terra e dei secoli, per accertare una verità radicalmente distrutta, come tutte le cliniche del mondo non risusciteranno un infelice che abbiano ammazzato. E se s'impunteranno a cercar di salvare alcuna reliquia dopo il naufragio — come il Kant aveva promesso di rifar la metafisica da lui negata e resa impossibile, senonchè già vecchio morì senza tener la parola —, dovranno pur ragionare e pensare di dar qualche giudizio conforme alle cose, supponendo conoscitivo e verace il loro intelletto, nè potranno fare a meno di negar col fatto le loro ipotesi prime, o di avvolgersi in un circolo vizioso, assumendo ciò che pongono in questione; in un circolo senza uscita, ripetendo il quale finiranno col capogiro e con andar ruzzoloni sul pavimento. Compatiremo questi poveri kantisti; ma diremo: L'han meritata e sta bene. Non

impunemente, nè senza divenire alcunchè di mostruoso, si fa violenza alla natura.

In altro modo, è impossibile giudicar d'alcuna cosa, se non si può confrontare ad una norma in qualche senso più nota e più certa. E la prima norma dev'essere per sè certissima e notissima: tutto il resto, che verrà poi, resterà piuttosto inferiore, come quello che dipende e che è per partecipazione ciò che il primo è per sè e pienamente. Ora, a qual più alta e più conosciuta misura potremo noi confrontare la nostra ragione, assolutamente considerata ne' suoi atti fondamentali e necessari? Ben sappiamo ch'essa pure ha una regola infinitamente a lei superiore nella prima increata verità; ma questa a noi rimane ignota e inaccessibile. Non ci resta in natura a che porre in confronto la nostra suprema facoltà, come a legge migliore. Che però nel riflettere sopra di essa e de' suoi atti, l'ottimo sarà interrogarci se procediamo secondo la natura della ragione medesima, o se dalla sua natura ci allontaniamo, o se di questo può restar dubbio. Alla ragione confronteremo le apprensioni dei sensi, e ne apprezzeremo il valore e la portata. Agli atti supremi e immutabili dell'intelletto porremo ancora in paragone gli atti secondi, e quelli ove non appare necessità: così giudicheremo della bontà di cotali atti, secondo che ancora mostrano di essere più o meno consentanei alla natura della religione. Ma siccome la natura prima è determinata in sè stessa, ed è determinata e immutabile la sua prima tendenza, o l'operazione più strettamente propria, onde l'altre dipendono;

così gli atti primi debbono esssere riconosciuti buoni e veri per sè medesimi, senza ammettere possibilità di correzione o di dubbio. E la loro bontà consiste nell'essere appunto ciò che debbon essere, nè possono di fatto esser altro; ossia nell'intrinseca proporzione col soggetto da cui procedono e col termine a cui vanno, e non possono perderla senza cessar di essere ciò che sono. Che però se quei primi e necessari atti inchiudessero alcunchè di fallace, e naturalmente per essi c'ingannassimo, non avremmo in alcuna guisa come correggerli nè come diminuirne l'errore. Nel porli in dubbio, Kant fece come colui che seduto sul ramo d'un albero prese a segarlo vicino al tronco; dicendo poi di voler rifare la scienza, Kant fu simile a quel medesimo che sperava di acconciarsi meglio il sedile, dopo che si fosse spaccato il cranio.

O si nega che l'intelletto sia per sè medesimo conoscitivo, e però rappresentativo dell'oggetto a cui sembra portarsi, e allora è cattiva la natura che gli diede quell'invincibile tendenza (ma ancora: come fate a negarlo, se con ciò stesso pensate di dire la cosa com'è?); ovvero si ammette che l'intelletto è conoscitivo, e allora, se negli atti che la sua natura determina non è certo e infallibile, la natura stessa che lo fa fuorviare è cattiva e falsa nella sua intrinseca costituzione. Ma questa malizia della natura, non riguardata in alcun mostro, sibbene nella sua prima forma essenziale, è affatto impossibile. Perocchè ogni cosa è buona nel tendere ad essere, com'è buono il termine dell'appetito universale, com'è buona la per-

fezione che nell'essere è attuata: sarebbe male, e non tenderebbe ad esistere, sì al nulla e alla distruzione, una natura che contraddicesse a sè medesima, e coi primi atti ripugnasse alla sua più intima inclinazione. Tal sarebbe la natura intellettiva immaginata da Emmanuele Kant; tale ei la suppose, istituendo la critica della ragione, e non sapendo da principio se nelle sue operazioni, anche più spontanee e necessarie alla natura, la ragione stessa conosca o non conosca ciò che pur dice di conoscere. e se sia capace, o non sia, di attingere la verità; conchiudendo poi che non sa nulla, chè gli atti suoi son tutta cosa della facoltà posta in noi, senza ricevere determinazioni dagli oggetti, nè hanno proporzione alcuna col termine al quale irresistibilmente sono portati. Non troviam parole che valgano ad esprimere l'infinita mostruosità di una natura finta così che l' ircocervo e la chimera non sono cose altrettanto sformate; ad esporre con bastevole energia l'insensata contraddizione d'un tal discorso, ove la ragione avvilita è stranamente rivolta a rinnegar sè stessa. Un vero suicidio; un' immensa ingiuria alla natura, una bestemmia contro l'Autore della medesima.

Sola l'intuizione vale?

E il sofisma che persuase un tanto errore al nuovo critico fu questo: Non possiamo conoscere con certezza, se non quello di che abbiamo vera intuizione. Ma non ci è data altra intuizione fuori della sensi-

tiva, che si porta esclusivamente ai fenomeni corporei, dunque altra cognizione che sia certa, a noi non è data. Che se conseguentemente all'esperienza dei sensi siamo portati a concepire forme astratte di natura e di sostanza, poi anche a porre alcuni principî che paiono universali e necessarî, tra i quali primeggia quello di causalità; dobbiamo dire che è cotesta un'inclinazione soggettiva della nostra mente, che da sè procede in tal modo, portata dall'istinto, come sogna chi dorme, senza pretendere che sia nelle cose ciò che essa pensa secondo la sua natura. — Rispondiamo che in quel sillogismo, non così in buona forma, ma quanto alla sostanza ripetuto da Kant fino alla noia, e posto tra i fondamenti del suo sistema, tutto è falso: è falso che ad aver certezza sia necessaria l'intuizione propriamente detta; è falso che fuor della percezione sensitiva non abbiamo noi veruna intuizione; è falso il conseguente che ci è impossibile la certezza di qualsiasi verità superiore ai sensi.

Intuizione infatti è lo stesso che *visione*, e sogliamo indicare con tale voce una conoscenza ch'è determinata dal medesimo oggetto per sè stesso proposto alla facoltà conoscitrice, siccome avviene che le cose visibili imprimano le proprie specie nell'occhio, stando dinanzi ad esso con la loro realtà. Però non sarebbe vera intuizione quella che immediatamente si terminasse all'immagine formata in uno specchio; e non sarebbe in alcuna guisa intuizione, se fosse proposta un'imitazione qualsiasi dell'oggetto, che pur così si manifestasse, come quando dicessi di

veder Cesare, perchè ne vedo il ritratto. Per analogia con la visione, l'intelletto intuisce una cosa nel più stretto senso, quando l'entità dell'oggetto ponga per sè stessa in atto la facoltà intellettiva, nel qual modo i comprensori intuiscono Iddio; o, fuori di quel caso unico, se l'oggetto presente imprima la propria specie nell'intelletto; o se almeno l'oggetto medesimo sia conosciuto per una specie comunque impressa nella mente, la quale specie non essa sia conosciuta, nè prima e per sè si riferisca come propria immagine nell'ordine intenzionale ad altra cosa, dalla quale debba dedursi la ragion dell'oggetto che diciam conosciuto. Ammettiamo che non sarà in pieno senso intuizione, se mancano i due primi modi; non sarà intuizione in alcuna guisa, se un oggetto è conosciuto soltanto per la sua convenienza o per qualunque rapporto con altro oggetto, la cui specie possa anche condurre a rappresentarsi quel primo.

Or non è vero che sia possibile la certezza di quelle verità soltanto che possiamo intuire. Non è necessaria l'intuizione nel primo modo, che importa l'intuizione dell'oggetto per sè stesso congiunto alla mente; chè una tal condizione può avverarsi solo per la divina Essenza congiunta all'intelletto dei comprensori, e per le intime disposizioni d'uno spirito libero e puro, che vede sè stesso nella sostanza e negli atti suoi. Nemmeno è necessaria la terza maniera, che la cosa sia conosciuta per una specie che la rappresenti qual'è in sè stessa, e non per la specie d'un'altra cosa. Perocchè in quanto le due cose convengono tra loro, ben può l'immagine dell'una valere per l'al-

tra; e in quanto l'una importa una determinata proporzione o qualsiasi rapporto ad altro oggetto, il conoscer questo diventa ragion sufficiente di conoscere anche quella. Concediamo che non sarà conoscenza intera e perfetta come se fosse intuitiva; ma quanto a dar certezza di ciò che convien pensare per non distruggere la prima cognizione, e quanto alla ragione inchiusa in quel determinato rapporto, non manca nulla. Così abbiamo cognizione certissima delle conclusioni bene dedotte da principî evidenti e per sè intuiti; così l'azione d'un soggetto per sè manifesta ci dà a conoscere la virtù dalla quale procede; così siamo certi che un teorema provato per figure geometriche a basi commensurabili vale egualmente se queste sieno incommensurabili, perchè altrimenti anche nel primo caso il teorema diverrebbe falso. Non è dunque vero universalmente che per sola intuizione possa aversi cognizione e certezza.

Neppure è vero che, fuori della percezione dei sensi terminata a fenomeni corporei, a noi sia negata ogni intuizione. Molto meglio che le esterne qualità dei corpi non sieno presenti alle facoltà sensitive, e sieno per esse eccitatrici di specie o d'immagini, onde viene il senso a percepire in alcuna guisa ciò che lo immuta e gli è posto innanzi come suo proprio oggetto; il medesimo oggetto, in quanto è raccolto nei sensi interni e immaginato dalla fantasia, trovasi costituito dinnanzi alla nostra facoltà intellettiva, e questa attinge nella realtà proposta quel che risponde alla sua virtù. Sta dinanzi all'occhio una figura colorata, e gli sta innanzi convenientemente, in quanto

manda da sè i raggi luminosi che vanno a pingere la retina secondo quella medesima figura. Così l'oggetto immaginato nella fantasia, di cui è principio l'anima intellettiva, a questa è proposto sufficientemente; e non per sola virtù del fantasma sensibile, ma per la sua congiunzione con la virtù spirituale dell'anima, si forma nell' intelletto una specie rappresentativa di quel medesimo oggetto, ove la mente percepirà quello che è nata a percepire. Sarà una prima cognizione lontana assai dall'adeguare tutte le ragioni intelligibili nella cosa qual è in sè stessa; ma tra queste ragioni ve n' è alcuna che già si contiene nell'oggetto in quanto formalmente è proposto, e di cui attingere la mente, anche imperfettissima, è già capace.

Quest' è, prima di tutte le altre, la ragion comunissima di *ente* e di *qualche cosa*. Poichè non la *qualità* nè la *quantità* si presentano astrattamente, sibbene il *quale* e il *quanto;* nè l' intelletto, conoscendo alcunchè di reale, può a meno di concepire le ragioni formali come vere e determinate nei singolari sussistenti; e quantunque non sappia ancora distinguere soggetto da forme e sostanza da accidenti, pure si riferisce ad alcunchè di esistente in uno o in altro individuo concreto. Adunque cotesta ragion di ente, che per necessità dapprima si apprende a modo di ciò che sussiste e non suppone altro a che inerisca, è oggetto d' una prima intuizione della nostra mente, quando nei fantasmi le è presentato con la debita proporzione il proprio oggetto. Poi s'aggiungerà questa e quella determinazione, secondo le

diverse parvenze, e il complesso di varie forme in un solo soggetto, di cui l'esperienza ci dà contezza; poi verrà la distinzione delle cose tra loro; poi la relazione di una ad altra. Molte di quelle nozioni che, appunto per esser prime, hanno speciale difficoltà a ricevere maggior luce o ad essere filosoficamente definite o dichiarate, senza scientifiche spiegazioni sono apprese da ogni umano intelletto per suo spontaneo moto; e ciò perchè contengono l'oggetto sufficientemente proposto alla nostra facoltà d'intendere, al quale essa ha virtù di portarsi col suo atto, assai meglio che l'occhio alla figura colorata di cui riceve i raggi. E questa è verissima intuizione intellettiva: non già della realtà esistente secondo tutte le ragioni intelligibili ch'essa inchiude, ma secondo quella ragion formale che risponde alla virtù dell'umano intelletto nelle condizioni che per esso ora si avverano.

A questa intuizione delle più semplici ragioni formali, in cui l'ente subito riceve qualche determinazione, segue l'intuizione dei supremi principî. L'in telletto ha propria virtù — e questa è soggettiva — di conoscere ciò che nelle ragioni apprese necessariamente è contenuto, — e questa è realtà obbiettiva. — Chè per reale necessità ripugna ad ogni ente ogni contraria ragione, e la mente non può a meno d'affermare cotal ripugnanza rispetto a tutto ciò che apprende; non può a meno di sapere che il **no** distrugge il **sì**, non per solo bisogno che ella abbia di pensare così, ma per indistruttibile verità delle cose. Poi, aiutata dalla esperienza, la mente

conoscerà che in un medesimo soggetto si possono adunare varie parti, e allora non potrà a meno di vedere l'eccesso del tutto su ciascuna di quelle. Vedrà la somiglianza o l'identità di più cose simili o identiche ad un termine comune. Vedrà mutarsi alcune forme in un soggetto, e intuirà doverci essere qualche connessione tra la sostanza ed i suoi accidenti, pei quali discernerà le nature specifiche, come il ferro o il pane, e gl'individui, come babbo e mamma. Vedendo anche le mutazioni di ciò che gli sta intorno, affermerà la dipendenza di ciò che è nuovo nell'essere da qualche cagion precedente; nè alcun marmocchio è sì cretino da sperare che la bramata chicca gli venga da sè fra i denti; converrà ch'ei stenda la manina e l'afferri e l'imbocchi. Povero innocente! Manterrà l'ingenuo giudizio, finchè uno scellerato filosofo, seguace di Hume o di Ardigò, gl'insegni esser quella una stupida illusione del suo intelletto, o un discreto kantista non gli suggerisca almeno di dubitare. Tutte queste sono chiarissime intuizioni, nelle quali l'oggetto, già presente nel concetto formato dell'ente, o di altre meno semplici ragioni, determina l'intelletto a giudicare in tal guisa. Chi lo negasse, nella stessa negazione supporrebbe vero ciò che abbiam detto, e non farebbe la critica della ragione, ma la distruggerebbe. È falso dunque il dire che non abbiamo intuizioni se non sensitive.

Le cose in sè conoscibili.

Eppure è un principio fondamentale della filosofia kantiana, che fuor dei *fenomeni* ci sono i *numeni,* pensati da noi, come noi siamo inclinati a pensarli; numeni ai quali corrispondono le cose secondo che sono in sè stesse, ma senza motivo alcuno di persuaderci che abbian in sè lo stesso modo che noi ad esse attribuiamo. Noi pensiamo natura e sostanza; ma chi sa, domandano, che cosa risponda a tali concetti? Non si è forse sempre detto le sole esterne parvenze essere da noi percepite; ma che la sostanza ci è del tutto inaccessibile? Dunque non abbiamo concetti *ontologici* o rappresentativi degli enti; ma solo *logici,* ordinatori dei nostri pensieri. Similmente pei giudizî: dovrebbero essi fondarsi nelle prime apprensioni; ma queste nulla ci portano delle segrete cose, e però non possono esser altro che modificazioni del nostro intelletto, ad esso limitate. Infatti, se il giudizio è analitico, non fa altro col predicato che ripetere ciò che s'inchiude nel soggetto; se è sintetico, aggiunge al soggetto ciò che esso non contiene, e però l'intelletto vi mette del suo. Rimane che solo l'esperienza sensitiva possa mostrarci qualche attributo da aggiungere ad un soggetto. Ond'è che nulla sappiamo del principio di causalità, chè nel fatto scorgiamo soltanto il succedersi di cose diverse, e l'aggiunta della relazione o dipendenza è tutta nostra ed arbitraria; a priori poi non si ha

diritto di affermare che quella dipendenza non contenuta nel fatto sensibile sia reale.

Che diremo a questo? Che chi vuol guastarsi il natural criterio in tal guisa, è da lasciare come incurabile al suo destino: gli ricorderemo che fa violenza al buon senso, e che si avvedrà dell'errore, se vuole por mente a ciò che or ora dichiarammo. Poichè non da sè, salvo l'avere in sè la virtù d'intendere, l'intelletto concepisce le ragioni formali, ma in quanto v'è determinato alla realtà dell'oggetto che gli si presenta; e similmente, non per alcuna forma ch'esso in sè produca, ma per la veduta realtà dell'oggetto è nella necessità d'uscire nei primi giudizî. Col riprodursi del fenomeno esterno nell'immaginazione, esso si fa pure presente all'intelletto: è presente in concreto, come qualità, come azione, come accidente d'un sussistente: questo sussistente si fa manifesto come determinato in quel fenomeno. Però l'intelletto cōnosce un ente, conosce una cosa determinata così. — È vero che le essenze delle naturali sostanze non ci si mostrano in sè medesime; ma assai ci sono palesi nelle proprietà, a cui sono indissolubilmente connesse, e con cui hanno strettissima proporzione. Perocchè la perfezione dell'ente si misura con la sua attività, e l'essere scompagnato dalla potenza di agire non varrebbe a nulla. Ora nell'ordine corporeo — che è il primo e il propriamente a noi noto — l'azione è principio dei fenomeni sensibili; fra i quali ben potremo discernere i più o meno strettamente legati con una data specie di sostanze. Dunque le sostanze medesime, secondo

l'intrinseca proporzione che hanno con le loro qualità esternamente attive e coi fenomeni che producono e con l'impressione che lasciano nei nostri sensi, sono da noi con certezza conosciute. Onde pur viene che rettamente ordinando i nostri pensieri, ordiniamo con ciò stesso gli oggetti che son da quelli rappresentati.

Importa che sia chiarita a dovere la distinzione che corre tra i giudizî analitici ed i sintetici. È vero: sono analitici quelli nei quali il predicato è inchiuso nella ragion del soggetto, di guisa che chi adeguasse col pensiero la natura di questo, dovrebbe senza più vederci anche l'attributo. Sono invece sintetici quei giudizî, nei quali il predicato è accidentale alla natura del soggetto, come l'esser bianco per una rosa, mentre non è rispetto ad giglio. — Così assolutamente; ma riguardo a noi convien di nuovo distinguere i giudizî analitici in quelli che tali sono soltanto in sè stessi, e quelli che sono anche relativamente al nostro intelletto. In sè stesso è analitico il giudizio che afferma l'esistenza di Dio; ma non è per noi, mentre invano dal solo concetto vorremmo dedurre efficacemente che Dio è. Possiamo dire invece anche per noi analitica l'affermazione della parola dell'uomo; poichè nella natura di animal ragionevole appare inchiusa la potestà di ordinare un segno ai diversi concetti. — Ma ebbe torto il Kant di sprezzare cotali giudizî chiamandoli inutili tautologie. Perchè, sebbene il predicato sia implicito nel soggetto, non v'è per altro esplicito e formalmente conosciuto, finchè la mente, da principio imperfetta,

non l'abbia quasi estratto di dov'era nascosto; e così aggiunga alla ragion di ente quella di opposizione al non ente, e poi quella di unità, e l'altra di verità e di bontà; e confronti il tutto alle parti per vedere che quello è di più, e così nel resto. Negheremo dunque ai kantisti, che sieno sintetici quei giudizî, nei quali col predicato si spiega qualche proprietà contenuta nel soggetto, ma la cui conoscenza non era esplicita nè formale nel concetto che ne avevamo. Nè può dirsi tautologa l'affermazione, anche dopo che si è mostrata necessaria. Perocchè i concetti rimangono in noi distinti secondo le ragioni formali, che si distinguono e si moltiplicano secondo la limitazione della nostra facoltà intellettiva. Così per quanto sappiamo essere identica la realtà del vero e del bene con la stessa realtà dell'ente, non possiamo a meno di rappresentarci queste ragioni, come formalmente diverse, con altrettanti proprî concetti. Dunque è proposizione per sè nota anche riguardo a noi, ed è analitica l'affermazione che ogni ente è vero; ma è lontana dall'essere una vana tautologia.

Dopo aver male ristretti i giudizi analitici e detto che coi medesimi il predicato non aggiunge nulla alla nozione del soggetto, peggio il Kant insegnò che non abbiam diritto di reputar vero alcun giudizio sintetico a priori, il quale cioè non si limiti a un fatto esperimentale, ma enunci qualche proprietà dedotta ragionando dalla natura del soggetto. Negò che questo sia legittimo, pensando che la deduzione è soggettiva non oggettiva. Ma non avvertì che è

soggettivo il *dedurre*, mentre la realtà è tutta insieme; peraltro si arriva col raziocinio a vedere che una verità è contenuta nell'altra. Dunque oggettivamente l'una e l'altra è vera, com'è vero ciò che l'intelletto intuisce in ciò che prima gli è presente. Senza di che torniamo sempre all'errore fondamentale che tutto l'intendere è un sogno o una bugia.

Per noi certo è analitico, benchè sia sintetico nel senso di Kant, il giudizio che afferma il principio di causalità. Perocchè è manifesto che ogni cosa esistente deve avere o in sè o fuori di sè la ragione del suo essere. Ma ciò che non era, non ha in sè solo la ragione di essere, chè sarebbe stato anche prima. Dunque l'ha realmente fuori di sè. E questo che gli fu ragione di essere è sua cagione. Così il concetto di ciò che incomincia ad essere ci conduce ad assegnargli una causa: ci conduce l'analisi o un semplicissimo raziocinio. Non per questo è men certo; chè in fine almeno ci è chiara obbiettivamente, come se fosse stata subito intuita, la necessità di dipendere da ciò che era, per ogni cosa che è novamente. E poichè questo vero ci è manifesto nella stessa ragion di ente, che eccede i fenomeni e l'ordine corporeo, così senza dubbio è certissimo nella massima astrazione d'ogni ente e del mondo spirituale.

Sofismi kantiani.

Dunque s'ingannò grandemente Emmanuele Kant, quando disse che delle verità superiori al senso, o dei numeni, non possiamo noi avere contezza. Ma

ugualmente andò ingannato nel credere che, stando alla sua dottrina, si potesse avere qualche notizia delle cose sensibili o dei fenomeni. Nella comune ammirazione per le scienze fisiche, non volle egli dissentir troppo aspramente dagli altri dotti, e mostrò di tenerle per certe, e disse che cotesto è un fatto, del quale potrà il filosofo assegnar le condizioni e misurar la portata, ma che lo scetticismo non può mettere in dubbio. — Il vero è che a misurarlo secondo la dottrina kantiana si riduce a nulla, e ponendo le sue condizioni è reso impossibile.

Infatti per la fisica stessa conviene porre a principal fondamento il principio di causalità. Se dubitiamo di questo, non conosciamo alcun ordine nella natura; non abbiamo alcun diritto di affermare che per produrre un dato lavoro è necessario spendere tanta energia; non sappiamo che ponendo tali forze in atto tale effetto otterremo. E qui l'errore del Kant, che escluse la certa notizia dell'accennato principio, è ancor più grave che non fosse quello degli *occasionisti*, i quali pure dal mitissimo S. Tommaso erano detti stolti, come distruggitori d'ogni scienza della natura. Gli occasionisti dicevano che paiono le cose naturali produrre altre cose; ma che in verità non fanno nulla, dovendosi ogni produzione attribuire a Dio Creatore: Egli, Iddio, stabilì di dar l'essere a nuove forme, ogni volta che certe condizioni s'avverano, come di bruciare un legno, se è vicino al fuoco. Erano stolti, perchè senza motivo faceano illuso tutto il genere umano; e toglievano alle creature l'attività proporzionata al loro essere ; e pone-

vano un' irragionevole condizione all' esercizio della virtù creatrice. Ma la loro stoltezza non uguagliava quella di Kant, che senz'altro pone in dubbio l'assoluta causalità sui nuovi fatti, mentre egli ignora anche Iddio, nè a Lui attribuisce quello che toglie ai creati agenti. Tutti i fisici in tutto ciò che dicono implicitamente suppongono la dipendenza d'ogni cambiamento in natura dallo stato precedente dalle cose: Kant che diceva di consentire alla fisica la distruggeva tutta quanta. — Che vale la sua ragione che l'esperienza ci attesta la sola successione dei fenomeni, non la relazione? Nulla; poichè deesi dire che l'esperienza sensitiva come tale non è capace di apprendere la relazione; ma la dimostra all' intelletto che n' è capace: la dimostra col solo presentar l'*ente,* in cui è contenuta quella necessità che sia prodotto ciò che comincia ad essere e però non esiste da sè; la dimostra ancora con la costanza della successione, che non può avvenire a caso; con la proporzione tra la causa e l'effetto e con la somiglianza che non è fortuita; con la coscienza che abbiamo degli sforzi da noi stessi esercitati.

Ma il Kant che può sapere della realtà degli esterni fenomeni? Noi li percepiamo coi sensi. I sensi apprendono in quanto son mossi dai loro oggetti. Questo muovere è cagione, e il moto è un effetto. Che ne sappiamo, se il principio di causalità non è ben certo? — Poi, nella dottrina del maestro, la conoscenza esige una forma ed una materia ch' è semplicemente eccitatrice del conoscente; questi al proprio atto dà la forma da sè, secondo la sua co-

stituzione. Ma perchè mai sarà necessario ammettere che reali esterni fenomeni sieno eccitatori dei nostri sensi? Non possono questi per avventura eccitar vitalmente se stessi, senza aspettar di fuori veruna irritazione? Se da parte del Kant si ammette qualunque esterna realtà, sarà un grazioso acconciarsi all'opinione comune; solido motivo di ammetterla egli non ha.

Tanto più che tutta la forma è posta dai sensi: chi sa mai che cosa esista fuori di noi? E che può restarvi, se lo spazio e il tempo son forme soggettive e illusorie, che poniamo noi stessi, come anche il Kant dichiara che facciamo noi le leggi della natura? Ond'è che lo studio della fisica è un cercar le norme del nostro immaginare e del perpetuo delirio in che ci avvolgiamo, sperando che altri uomini immaginino similmente: noi li vediamo e gli udiam ragionare; ma questi pure sono fenomeni, soggetti a tanti errori. Forse io sogno di ricever di fuori quello che da me stesso vado pensando. — Ma quale realtà, se il ciel vi salvi, potete attribuire ai corpi, se non li giudicate veramente estesi? E quale estensione è possibile, se lo spazio è soltanto nella nostra apprensione? Poi, che cosa risponde all'idea di moto, se non poniamo reale il succedersi delle parti? E questa successione che è, o come si concepisce, se non corre numerabile e continuo il tempo? Nella stessa guisa che, tolta la real successione, è impossibile concepire un vero moto e qualunque serie di naturali fenomeni; così ne rimane impossibile l'esistenza: chè procedono in proporzione l'essere e il

conoscere, ovvero è inutile che più si cerchi alcuna verità.

Inoltre, come può salvarsi alla fisica la ragion di scienza, se non possiamo enunciare alcuna proposizione universale, nè applicare agli individui non ancora soggetti all'esperienza le leggi che crediamo d'aver trovato in natura? Non può farlo legittimamente un kantista, a cui proibisce il maestro di raccogliere per alcuna via l'universale dal particolare, osservando che il più non istà nel meno, nè l'infinito nel finito. Con che egli viene ad escludere l'induzione, che è il proprio argomento dei fisici, nello scoprir le azioni e le passioni dei corpi. E il Kant procede sicuro, pensando di dir cose nuove, e ignorando tutto ciò che gli antichi avevano osservato sulla forza dell'argomento induttivo e sulla radice onde viene. Ma il nuovo critico non è capace d'intendere la ragione evidente, che ove la natura si muove per necessità, anche con un solo esempio ci mostra quello che in tutti i casi simili avverrà. A tanto non giunge, e contento di sapere che una botte di vino non cape in un bicchiere, nega il processo induttivo, come per altri motivi nega il deduttivo. E con ciò la scienza esperimentale è diventata impossibile, non altrimenti che la metafisica.

Spazio e tempo son nostri sogni: non sappiamo che nulla si estenda e nulla si muti fuori di noi. L'induzione è illegittima: non sappiamo che alcuna legge debba avverarsi in natura. Così nessuno più radicalmente del Kant ha distrutto la fisica e il suo soggetto, e l'una e l'altro ha mandato nella regione

delle chimere. Gli faccian plauso gli adoratori della scienza.

Povero Kant! Come furono difettivi sillogismi quelli che gli fecero rigettare la realtà dello spazio e del tempo!

A percepire, disse egli, un oggetto materiale, o un cambiamento, bisogna riferire il primo a una posizione fuori di noi, il secondo ad una successione: dunque lo spazio e il tempo sono presupposti ad ogni esperienza, e non ne sono oggetto. Non si accorse che si riferisce il corpo ad un posto, il moto ad un tempo, non in quanto sia necessità soggettiva immaginare coteste determinazioni, sibbene perchè esse sono sempre necessarie e vere nell'oggetto, e accompagnano indivisibilmente ogni estensione ed ogni moto. Il Kant argomenta come se dicesse: Non posso apprendere veruna forma di natura, senza attribuirle qualche modo di essere: dunque l'apprensione dell'ente precede ogni altra per necessità del mio intelletto e non risponde ad una realtà. Pazzia. La ragion di ente è appresa dapertutto, perchè realmente inchiusa in ogni forma.

Nella supposizione che esistano, il Kant proseguì ragionando sulla infinità dello spazio e del tempo, come se prima della creazione fossero corsi secoli senza principio e se fuori dell'universo si stendesse spazio senza limiti. Questo è grossolano fantasma del volgo; non è pensiero degno d'un filosofo, che non con l'immaginazione, sì con la ragione, dee vedere quello spazio e quel tempo essere assurdi. Chè lo spazio è reale in quanto i corpi sono e si estendono;

il tempo esiste in quanto v' è qualche cosa che si muove, o che almeno può muoversi. E l'uno e l'altro sono finiti, come le cose alle quali conseguono: hanno poi unità nel mondo, in quanto è misurato lo spazio, attendendo solo alle dimensioni, senza badare alla distinzione delle sostanze estese; il tempo è misurato da un supposto primo moto continuo e uniforme, al quale coesistono tutti i diversi movimenti. Ma non v' è realtà dello spazio fuori della reale estensione dei corpi: non è reale il tempo fuor dei veri moti che si vanno compiendo nelle singole parti dell'universo. Se Kant altro vuole, quella sì è forma soggettiva, non dell' intelletto, ma della fantasia.

Nè un alto ingegno, qual egli pensava di essere e quale lo dicono i suoi fedeli ed altri ancora, doveva apprendere alcunchè di difficile nelle *antinomie* che gli parean seguire alla posizione della realtà corrispondente ai pensieri.

Non ci deve essere un mondo fuori di noi, perchè conosciamo soltanto le nostre impressioni. Eppure par che ci sia, perchè il senso interno che ha una sola dimensione non può fingere questo universo che ne mostra tre! — Così egli; ma non è vero che nè sole nè prime sian note le impressioni nostre, e che da esse arriviam *ragionando* ad ammettere un mondo, benchè arriviamo a più particolari conclusioni. Ma il senso e l' intelletto intuiscono a lor modo direttamente la realtà: il senso si porta a ciò

che realmente lo immuta; l'intelletto intende prima di tutto un ente reale e vero in ciò che gli sta innanzi, e per ordine a quello potrà poi concepire i possibili, gli enti di ragione, le nature astratte. — L'argomento contrario poi è una ridicola sconciatura, perchè confrontare l'unica estensione successiva del tempo con le tre dimensioni della mole corporea è come chiedere di che colore sia un grammo. È verissimo che il senso interno non può creare il mondo, e dee ricever le immagini dalle cose: ma non per quella sciocca ragione.

Il materialismo, diceva Kant, non può esser vero, chè i nostri atti non si riducono a materia e a moto (fin qui va bene); ma come porre reale lo spirito, se eccede l'ordine dei fenomeni? — Eh rinunci per conseguenza a quell'assurdo principio che l'intelletto non apprenda in alcun modo la realtà superiore al senso, e non intuisca verità che si estendono a qualunque ordine. Al maestro poi che non sa trovare, che cosa si pensi quando si dice *io,* perchè quest'*io* non è che il soggetto pensante; rispondiamo, che cotesto *io* in quanto è pensato, evidentemente è oggetto del pensiero, e così non ha ragione di soggetto pensante, benchè con esso s'indentifichi. E quantunque il dir *io* sia atto della sola anima intellettiva, nell'oggetto che importa, si estende a tutto l'umano composto; poichè sono io che vegetando vivo, e che sento e mi muovo, come sono io che penso.

L'universo potè incominciare? — Kant non sa rispondere, e annaspa sofismi, perchè non sa ben dire se nell'università degli enti comprende o non com-

prende Iddio. È certo che se per impossibile in qualche istante non fosse esistito affatto nulla, mai nulla sarebbe venuto ad esistere. Ma Iddio necessario ed eterno diè principio all'universo creato, con la misura di tempo e di spazio che volle. Prima del mondo non c' era tempo; ma prima del tempo c' era l'eternità, realissima come Dio; fuori del mondo corporeo non c' è spazio, ma nulla. Se tuttavia volete chiamare spazio la pura possibilità di estensione, dite pur che c' è, e immaginatevi un negro infinito........

Le realtà costitutive di qualunque cosa sono semplici, o tutte composte? — Evidentemente bisogna giugnere a principî semplici, ma non ci si arriva dividendo il continuo, che sempre può geometricamente dividersi, senza che la linea si riduca a punti. Su di che potremmo trattenerci in sottigliezze; ma la questione fu trattata da molti secoli, e Kant poteva studiarla nei vecchi sofisti di Grecia. Poteva intendere anche da sè che la semplicità dei principî dell'ente è tutt'altra da quella del punto, che ha posizione ma non estensione. Son semplici quei principî, come irreducibili per analisi ulteriore in altre entità; nulla hanno che fare con la singolare composizione del continuo.

Non è vero che la causa libera distrugga le leggi di natura. La prima cagione, ch' è la liberissima Volontà di Dio, costituì essa medesima la natura; noi liberamente esercitiamo le nostre forze secondo le leggi poste, e non andando contro esse. Vero è peraltro che l'uomo edifica una casa, la quale senza lui non sarebbe; ma, e nel far l'edificio e dopo, tutto

procede naturalmente, nè infine le piccole opere nostre turbano l'ordine mondiale.

Non è vero che ripugni un Essere necessario come principio del mondo, chè Iddio dando l'essere alle cose non si mutò, ma eternamente Egli è lo stessissimo che sarebbe se nulla fosse fuori di Lui. I nostri scolaretti sanno sciogliere le inestricabili antinomie kantiane!

E l'esistenza di Dio si può provare? No, dice Kant; perchè la miglior prova s'appoggerebbe al principio di causalità, del quale noi siam certi soltanto nell'ordine contingente e sensibile. — A che si risponde che la limitazione è assurda, perchè quel principio è manifesto nella ragion di ente, che trascende ogni ordine. — No, dice il Kant di nuovo; perchè si supporrebbe che *ogni essere necessario è perfetto*. Di qui segue: *qualche essere perfetto è necessario*. Si viene così all'argomento ontologico, comunemente rigettato; e di più, essendo i perfetti tutti uguali, ne viene che ogni perfetto esiste necessariamente. A tutto ciò rispondiamo che dall'asserir perfetto il necessario non segue la sua reale esistenza. Poi, che il dire tutti uguali i perfetti, è sofistico; perchè, se il perfetto si prende assolutamente, è unico come Dio; se s'intende di perfetti relativi al loro ordine finito, quell'uguaglianza è da negare, e non ne segue nulla. — No, dice Kant la terza volta; perchè non s'intende che un Dio potente e buono permetta tanto male nell'universo, quanto ne vediamo. Ma se il Kant non ha mente che basti a chiarire il mistero, accetti il lume che da' Sommi

Dottori gli può venire; dai grandi Agostino e Tommaso, che gli dichiarano come la permissione dei difetti e del male nelle creature convenga alla Sapienza e alla Bontà infinita, mentre è necessaria la contrarietà tra gli agenti corporei, e parimente la defettibilità nel libero arbitrio nostro, per trarre dal male permesso maggiori vantaggi, per ottener molti beni che altrimenti non ci sarebbero, come non c' è vittoria senza la pugna. Vero è che tutto ciò non s' intende se non si mira alle eterne promesse, le quali così dal presente disordine sono confermate.

Da tutto questo vediamo che per quanto il Kant volesse parer singolare, come Copernico inaspettato; e, dopo aver rinnegata la metafisica degli Scolastici, sdegnasse d'esser detto seguace di Hume nello scetticismo, di Protagora nell' idealismo, di Locke nel sensismo, raccoglieva di fatto nel suo sistema gli errori di tutti questi e rendeva impossibile ogni filosofia. Qual peggiore sensismo che attribuire al solo senso la facoltà di percepire ciò che è veramente, lasciando all' intelletto quella di sognare a sua posta? Ma d'altra parte, se quelle prime determinazioni che hanno i corpi nello spazio e nel tempo (proprio l'*hic et nunc* degli antichi) sono forme soggettive del senziente, da lui proiettate fuor di sè, ma non veramente percepite nella realtà, che resta di tutti gli oggetti del senso? Nulla, e l' idealismo, pel quale come dice Protagora, l'essere sta nel parere, e tutto è vero ciò che ciascuno apprende. è tanto pieno, che nulla si può aggiungere: nè Fichte, nè Hegel ebbero da fare altro che raccogliere l'eredità del mae-

stro [1], benchè come discepoli alquanto indipendenti. E così niente manca al totale, al più radicale scetticismo, dovendo dubitare di tutto, e di ciò che sentiamo e di ciò che intendiamo e di qualunque assioma anche evidentissimo.

[1] Al Kant dispiacque d'esser detto idealista e confutò l'idealismo nella 2ª ed. della *Critica della ragione*. L'apparenza sensibile, egli disse, non ha alcun valore oggettivo: ma i fenomeni non ci appaiono se non in quanto son legati da leggi universali e necessarie: ora questo è criterio massimo d'oggettività. Così egli; ma come lo sa? E se le leggi sono soltanto nel soggetto senziente, determinato a mutarsi con tal ordine, che resta fuor di lui che sia vero? — Di nuovo argomentò in questa guisa: La serie delle nostre apprensioni è nel tempo; tutto si va cambiando. Bisogna dunque che insieme con la perpetua mutazione di noi stessi ci sia qualche cosa di permanente, come termine di confronto per le nostre mutate disposizioni. *Adunque la coscienza della mia esistenza è insieme una immediata coscienza dell'esistenza d'altre cose fuori di me.* Così egli; ma che mai può trarsi da siffatto raziocinio? Vi si suppone che fuori di noi meglio che in noi possiamo trovare qualche cosa di permanente, per poter conoscere in paragone ad essa il nostro cambiamento. Qui son racchiuse molte ipotesi irragionevoli. Perchè le cose esteriori saranno sottratte al tempo meglio di noi stessi? Ma dato che questo sia, che vale l'esistenza di coteste stabili cose, se non le conosciamo quali sono in sè medesime, sibbene per le apparenze che a noi ne vengono? E queste apparenze costituiscono appunto la nostra perpetua mutazione. O perchè non potremo accorgerci del mutar che facciamo, sentendo la differenza da uno stato all'altro? Kant quel giorno ebbe l'estro di provare una buona tesi: ma davvero non ne trovò il bandolo.

La ragione pratica impotente.

A tanta rovina tentò il Kant di porre qualche riparo con la sua dottrina morale. Infatti la coscienza ci obbliga, per riguardo alla dignità dell'umana persona, di operare secondo il dovere. Qui sta il massimo bene, nè v' è cosa buona nell'universo che possa mettersi in paragone con la buona volontà. Cercheremo dunque d'attribuire all'ordine morale la massima perfezione. Ora questa sembra esigere, che insieme con la rettitudine della legge si ottenga insiema la felicità. Qui non l'abbiamo; dunque oltre la vita. Giova dunque ammettere un'anima immortale e un Dio che la renda felice. — Tal è il più decisivo argomento del Kant in favore di quelle due grandi verità, che d'altra parte giudicò inconoscibili. Di che alcuni cattolici gli si protestarono riconoscenti, e se ne chiarirono ammiratori e seguaci, dicendo che a lui la religione va debitrice d'una nuova apologetica e d'una dimostrazione efficace del libero arbitrio, dell'anima immortale, di Dio. Quale illusione!

Che dalla coscienza d'essere obbligati ad una legge inviolabile l'uomo sia portato a sentir l'esistenza d'un divino Legislatore, e insieme la necessità d'un fine, a cui, serbando quella legge, arriveremo; che poi questo fine non debba riporsi altrove che nell'oggetto adequato dell' intendere e del volere, ove le ottime nostre operazioni toccheranno il loro ultimo compimento; e così anche nell'ordine morale, al quale ci sentiamo legati, la retta ragione ritrovi Iddio, Autore

e Fine della legge e della tendenza al bene, come d'ogni realtà e perfezione; è verità nobilissima, benchè non offra la via più certa per provar rigorosamente Iddio. Ma appunto il Kant concepì la sua morale in guisa da renderla impotente sì a conchiudere sì a pensare qualsiasi vera divinità. Si ostinò ad insegnare che l'essenzial motivo d'operar rettamente e quello che quanto più resta solo e puro tanto è migliore, è il *dovere*. A questo dovere inneggia come ad una divinità; lo riguarda poi o come un'astrazion della mente, o come una convenienza fondata nella dignità dell'umana persona. — Diciam di volo (poichè l'argomento fu discusso omai da molti filosofi, i quali se hanno senno s'accordano nel giudizio), come la base così assegnata alla morale sia inferma e insufficiente. Non per riguardo ad un'idea puramente astratta, o chiamisi dovere, o chiamisi umanità, siam noi tenuti efficacemente a serbare una legge severa e difficile, talora anche di gran sacrificio sino alla morte. E quella convenienza non potrà intendersi altrimenti che a mo' di un ordine, di uno splendore, di una bellezza morale: cose tutte pregevoli, ma d'un pregio misurato, nè però tale che in ogni caso e a qualunque costo possano obbligarci. Che se pensiamo all'ultimo fondamento del dovere kantiano, posto nella persona umana; in astratto esso non ha vera esistenza; in concreto siamo noi stessi; e però non ad altri che a noi siam tenuti di operar rettamente. Ma la nostra persona non è certo determinata alla rettitudine: e, se non abbiam superiore, potremo dispensar noi stessi dalla legge, nè la legge

avrà forza più di quella che noi vogliam darle: tutto rimane instabile e incerto.

Anzi, chi ben consideri, la nuova morale è una grande immoralità per la superbia di costituirci norma del bene, senza più alta regola ([1]), legislatori indipendenti da ogni altro, e fine ultimo a noi stessi; sì che riesce una vera idolatria dell'umanesimo, di che abbiamo i frutti nella crescente empietà.

Si vede poi nelle moderne scuole, ove il Kant è il maestro più nobile, e guida a molti che omai sono nauseati del fangoso materialismo, si vede come quei dotti vadano brancolando, se avvenga loro di por la mano su qualche cosa salda, che possa parere fondamento d'una morale, e non la trovano, e vanno tuttavia sognando, e muovono a riso o a pietà, con lo stringere qualche ombra, che li illude un momento e poi li lascia scherniti. E i miseri ciechi non vedono l'immobile edificio della nostra morale, a cui si sforzerebbero invano i sommi geni d'aggiugnere un sol punto di perfezione o di sublimità; e che pone ben altro motivo a' suoi precetti, che non sia l'umanità

([1]) Ma non è forse vero che dalla ragione dobbiamo trarre la legge naturale? E non disse bene Kant che pur chi volesse ricorrere a Dio, dovrebbe infine regolarsi col lume del suo intelletto? — Sì, ma in tal maniera, che la ragione finchè procede rettamente, ci fa conoscere che cosa imponga Iddio, come Autore della natura: è promulgatrice della legge imposta dal Creatore. Dunque è norma regolata e non suprema; e, quel che più importa, trae tutta la forza d'obbligare unicamente dal divino Legislatore. Oltre a questo poi, c' è la rivelazione soprannaturale.

soggetta ad inganni e a peccati, ovvero dotte favole, o inani astrazioni filosofiche; pone la parola infallibile e l'autorità infinita del Creatore onnipotente, che con la legge dirige la creatura intelligente a Sè stesso fine supremo e beatissimo, dal quale chi recede, necessariamente si trova nel male estremo. Oh questo è ben altro!

Abbiam solo accennato alla nullità radicale della morale kantiana, perchè non era il nostro argomento. Tornando ad esso, c' importa di dire — e basta dirlo, chè è chiarissimo — che il Kant della sua ragione pratica non potè valersi per conchiudere efficacemente alcuna verità oltremondana. Infatti è manifesto che facendosi la morale indipendente da Dio, riman troncato alla radice l'argomento che se ne poteva trarre per conoscere Iddio legislatore, ossia primo autore e fine ultimo della legge. Ancora è manifesto che escludendo dal miglior motivo di operar bene la tendenza ad un fine ulteriore, in cui l'uomo sia perfetto e felice, perde efficacia ogni argomento che conduca ad ammettere l' immortalità dell'anima.

E non può la ragione pratica aver forza di riparar le rovine ammucchiate dalla speculativa. Perchè di fatto questa avea reso impossibile ogni rimedio al male, avendo distrutto ogni fondamento di verità. Se non abbiam diritto di asserir nulla che non sia fenomeno, come possiamo accertarci d'esser legati a un *dovere*, che senza dubbio s'innalza sopra l'ordine sensitivo? E l'umanità com' è in sè stessa, base e regola dell'obbligazione, perchè dee sottrarsi all'ordine dei numeni inconoscibili? E se l'ingenita

ed invincibile inclinazione dell'animo a tener veri e ontologici i principî che paiono necessari non ci dà diritto a tenerli per tali; perchè attribuiremo maggior verità alla comune persuasione d'un obbligo che ci costringe all'onestà? Non si capisce davvero come uno possa dire: Son veramente costretto ad asserire che ogni effetto domanda una causa proporzionata, ma non ne so nulla; e non possa dire ugualmente: Son costretto a confessarmi obbligato di serbar giustizia; ma non ne so nulla, nè forse oggettivamente c'è giustizia alcuna, nè veruna legge è reale. Dunque pel Kant la stessa morale è tutta ipotetica, è arbitraria, è tenuta da chi vuole: e secondo i principî del suo sistema tutta si può respingere come un bel sogno.

Saranno dunque ugualmente ipotetiche e dubbiose le conseguenze che se ne voglian trarre! Non potrà essere che un'ipotesi la libertà, — certo non più ferma che la realtà del dovere a cui è presupposta. Chè in maniera non meno efficace argomentano altri molti dicendo: La libertà è dubbiosa; ma senza libertà resta assurda ogni idea di dovere e di morale; dunque è dubbioso il dovere, e non c'è morale. Non c'è morale, perchè cessa di obbligarci efficacemente un dovere che non è certo: posso persuadermi che non esiste, è non mi lega. Anzi non male diranno i men docili e più logici discepoli di Kant che la libertà è impossibile. Insegna il maestro che l'ordine dei fenomeni è tutto necessario: egli voleva intatte la matematica e la fisica, sole norme del mondo corporeo. Ma dove esercitiamo, e dove

mostriamo la libertà, se non nelle azioni che hanno termine nell'ordine dei fenomeni, o usando delle cose materiali, o nelle sensibili relazioni con le persone? Se qui non siam liberi, resta che esercitiamo la libertà nei soli interni desideri, sterili in tutto e inefficaci. Ma se anche quelli vanno uniti ad affezioni sensitive, legate alla materia, e però necessarie, anche di qui è cacciata, e dove si rifugia la povera libertà kantiana? Rimane che si disperda nelle nubi, come un fantasma ed una chimera.

È curioso infatti di vedere come i più ardenti ammiratori di Emanuele Kant in questo punto si mostrino disgustati ed afflitti. Si lamentano che d'un argomento sì importante e difficile il maestro abbia trattato sì poco, e dopo aver accennato il suo pensiero — che nell'uomo composto di due parti, la parte materiale, ove sono i *fenomeni,* tutta è soggetta a necessità, la parte superiore dei *numeni* può *forse senza ripugnanza* ritenersi libera di dar principio a una nuova serie di azioni, — non crede necessario svolgere sì nuova dottrina, nè sciogliere le evidentissime difficoltà, nè aggiungere alcuna dichiarazione. Di che gli ingenui si meravigliano. E non s'accorgono che il maestro tacque, quando non sapea che dire, nè s'accinse a spiegare quel che non poteva, come del resto fanno tutti i prudenti chiosatori.

È inutile aggiungere che tanto più restano incerte le conclusioni solo probabilmente e non di necessità legate, secondo il Kant, con l'idea del dovere: anima e Dio. E sarebbe argomento di forte

confutazione quello che poi andò il maestro ragionando intorno alla dignità dell'umana persona, in che volle fondato il dovere, e intorno a Dio che giova ammettere, per far felice chi ha serbato in questa vita l'onestà. Oltre il ridicolo ragionamento di chi procede indovinando, senza aver mai sicuro principio, e contraddicendo praticamente a ciò che speculando ha stabilito, v' è un doppio peccato d' idolatria e di bestemmia. L' idolatria consiste nel trasferire all'uomo ciò che è divino: chè Dio solo è cagione e fonte della legge, non pure dando la norma e i precetti, ma ancora imponendola con la sua sovrana autorità; per Lui solo il dovere ci stringe con forza insuperabile in qualsiasi più ardua occasione e a qualunque costo. È dunque idolatria trasferir nell'uomo defettibile quello che è proprio della divinità: essere con la sua dignità personale ragione e fondamento dell'obbligazione morale. È poi nuova bestemmia quella di porre Iddio quasi a servizio della creatura, attribuendogli di dare a questa la felicità, come premio di un dovere non serbato per Lui; di una onestà, che per riguardo a se stesso e alla propria dignità l'uomo volle mantenere. Se Lucifero osò attribuir tanto a se stesso che Iddio dovesse dargli piena felicità, perchè volle operare come angelo sublime, meritò davvero di essere cambiato in Satana mostruoso.

Dunque non è vero che nel sistema di Emm. Kant la ragion pratica ristori l'edificio abbattuto dalla speculativa. Non è vero che l'umana filosofia sia debitrice a lui di verun lume aggiunto ai più grandi

problemi. Non è vero che dal kantismo si possa trarre alcun bene, se non in quanto gli errori più marchiani, come son quelli di Kant, mettono in guardia ogni mente non in tutto guasta, e sono occasione di meglio appurare la verità. La religione poi deve piangere sulle anime superbamente traviate, e deve detestar la bestemmia di chi dell'uomo fecè un numè e rilegò nell'ombre del dubbio e dell' ignoranza il vero Dio.

CAPITOLO IV.

La nuova critica confrontata all'antica

Credette il filosofo novatore di potere a buon diritto eccitare grande strepito ed accusare ad alta voce gli antichi, perchè nel loro dogmatismo fossero proceduti alla cieca, senza rendersi ragione del lor pensiero, bonariamente accettando da un moto istintivo della natura tutto ciò ch'essa suggeriva, nè accorgendosi delle molte illusioni, alle quali poche verità si frammischiavano d'ordine logico. Da tanto inganno il nuovo e migliore Copernico liberò finalmente il genere umano! — Ma purtroppo all'indebita accusa e all'orgoglio del maestro consentono i seguaci ammiratori. Che dico? È divenuto fra molti, poco attenti raccoglitori dei sensi altrui, comune il dire che il Kant ci ha insegnato a riflettere su noi stessi, e a pesare il vero valore delle nostre dottrine; anzi non pochi cattolici, avvelenati da qualche dose di kantismo, danno ormai per cosa impossibile che debba ancora tenersi in pregio o in conto di vera la dot-

trina medioevale, e, per essere o parere del loro secolo, ammettono di dover temperare con una critica più accorta l'eccessiva fiducia degli antichi nei loro ragionamenti.

Diciamo invece che prima e grande ingiustizia di Emmanuele Kant fu quella di riputarsi e dirsi autore non preceduto da alcun altro nel far la *critica della ragione*, come se nei secoli antecedenti non ci si fosse pensato molto attentamente, e altri non ci fosse riuscito molto meglio di lui. Al contrario, la vera critica della ragione fu condotta da Aristotele e dagli Scolastici a tal perfezione, che nei tempi posteriori potè forse avvenire a qualche felice ingegno d'apportar lieve giunta nell'una o nell'altra particolare questione, ma dovrà ognuno riconoscere che nel suo complesso la grande opera fu già a meraviglia compiuta. Or, prima di cercar altro, è necessario impadronirsi dei tesori di verità già raccolti, e disprezzarli è stoltezza di chi mai non li conobbe e parla di quel che ignora e rinnega il buon senso.

Critica vale lo stesso che discernimento o giudicio: criticar la ragione è giudicarla nella sua natura o negli atti suoi. E la natura e gli atti qui sono la stessa cosa, in quanto la ragione è facoltà operativa, che tutta, quanta è, si manifesta nell'operazione. Or l'operazione può considerarsi in ordine a due termini: al soggetto onde procede e all'oggetto verso il quale si porta. Doppio per conseguenza è lo studio degli atti operativi, considerandoli o secondo l'entità che hanno nel loro principio, o secondo il modo e l'ordine nel portarsi fuori di sè. Riguardo agli atti

dell'anima, fra i quali l'intellezione occupa il posto più sublime, il primo de' due studi è gran parte della psicologia. Nessuno che sappia l'indice dei libri di Aristotele e delle questioni di San Tommaso, e abbia avuto qualche sentore degl'infiniti commenti fatti all'uno e all'altro, dirà che dagli Scolastici sia stata trascurata cotesta parte: nulla manca alla profonda e minuta analisi ch'essi istituirono del concetto di vita, di anima, di facoltà e di operazioni vitali [1]. — L'altro studio considera l'atto intellettivo (degli altri or non c'importa, se non in quanto si ordinano a quello), e s'adopera a cercarne la proporzione all'oggetto, quindi il modo di portarsi ad esso e di attingerlo, il progredire da cognizioni imperfette ad altre migliori, il dargli in se stesso una forma spirituale

[1] Cogliam l'occasione di avvertire come s'ingannino quei moderni i quali credono di aver guadaguato molto nella conoscenza dell'anima. disdicendo l'antica distinzione delle potenze vitali e tutto riducendo a maggiore unità, com'essi dicono che la coscienza gli assicura. I poveretti s'immaginano che per gli scolastici ciascuna facoltà fosse uno spiritello sussistente e operante da sè; paiono assai lontani dal concepire una qualità distinta dal soggetto, ma non dotata di sussistenza propria, nè però operativa per sè sola, bensì reale ed esistente ed operante in quanto è formale principio per cui è costituita capace di così operare la sostanza vivente, o, se si tratta di facoltà spirituali, l'anima sola. Essa medesima, la sola anima, intende e ragiona e vuole; essa è principio di senso esterno ed interno, e d'ogni atto che è nell'uomo. Ma come esser caldo non è la sostanza del ferro, nè l'esser duro, nè l'essere colorato, benchè il ferro stesso sia tutto questo per varie forme; così il vivente per varie potenze opera in diversi modi.

o astratta, la facoltà di riflettere sopra di sè, per discernere ciò che veramente è oggettivo da ciò che per avventura si aggiungesse di soggettivo, l'ordine che gli atti debbono seguire per giugnere certamente alla verità: le quali ricerche in parte ancora son psicologiche e spettano all'ordine reale; in maggior parte costituiscono l'analisi logica. Guai a chi osasse dire che quest'analisi non fu svolta accuratissimamente dagli antichi: gli chiederemmo da quali selve o da che grotte è sbucato. Ma il far quest'analisi è precisamente far la critica della ragione; è misurarne il valore obbiettivo e reale; è assegnar le condizioni per essere certi del vero; è discutere quel problema che il solitario di Königsberg diceva d'avere escogitato e proposto pel primo, dandosi per ciò qual ristoratore della filosofia.

Sarà sciolto, per quanto si può fra noi desiderare, il problema della conoscenza, se si risponde alle seguenti questioni:

1. In che consiste il conoscere?

2. Può l'umana conoscenza essere oggetto del nostro studio?

3. Qual è l'oggetto dell'umana conoscenza?

4. Com' è vero che il nostro intelletto dipende dal senso?

5. Deve esser primo lo studio dell'*ente* o quello della *conoscenza?*

6. V' è qualche disposizione soggettiva, di che la mente veste l'oggetto, e che a questo non si deve attribuire?

7. Qual' è la perfezione propria della conoscenza, e come veniam meno da essa?

Vediamo che risposte a tali questioni abbia date l'antica Scuola, e che cosa abbia potuto dire Emmanuele Kant.

Che cosa è conoscere?

Non è per ora argomento della nostra ricerca l'entità dell'atto conoscitivo, determinata come dicemmo dal soggetto onde procede; guardiamo alla ragion formale di conoscenza, che sta nel modo di riferirsi all'oggetto. È un'operazione direttamente manifesta, in quanto ognun che conosce sa di conoscere, e sovratutto chi intende sa d'intendere e che cosa intende. Ma com' è facile e intuitiva cotesta prima nozione, così è difficile una dichiarazione, che con altri concetti più noti e più semplici spieghi che cosa sia conoscenza. Certo non si dee aspettare una propria definizione, assegnando il genere e la differenza; poichè trattasi d'un nuovo modo d'attualità, che dobbiamo esser contenti di descrivere, ponendo le analogie con altre maniere di qualità o d'azioni o di relazioni, affermando le convenienze e limitandole, sì che non producano errore o confusione. Or diciamo che il conoscere è un riprodurre la cosa conosciuta nel conoscente, formandone vitalmente un' immagine; ovvero diciamo che *la conoscenza è una rappresentazione vitale e intenzionale dell'oggetto*. È una rappresentazione o un' immagine che riproduce l'oggetto nel

conoscente, poichè tutti senza eccezione questo intendono quando dicono di conoscere; intendono di pensar con la mente o di esprimere a parole la cosa, a cui si riferiscono, com'essa è disposta in sè medesima. Dicono di conoscer l'uomo, in quanto se lo rappresentano composto d'un doppio principio spirituale e corporeo, come di fatto l'uomo è composto; di conoscer la pianta, in quanto le attribuiscono uno svolgimento organico che essa realmente ha in se medesima. E anche nel solo concepire, si pretende che il solo pensiero, benchè nulla affermi o neghi, corrisponda a qualche oggetto, e a quella cosa precisamente che da tal pensiero è rappresentata; in quanto la stessa forma o la stessa ragione essenziale o la qualità medesima che è, e che può essere in qualche cosa, è nell'intelletto concepita o pensata. — Cotesta rappresentazione è vitale, perchè consiste o in un atto operativo, o ancora in un termine intrinseco di quell'atto (il verbo mentale), i quali rimangono nel soggetto onde emanano, come perfezione del medesimo; in che abbiamo la più vera e profonda concezion della vita. — Poi è detta intenzionale, per significare che l'immagine qui considerata non importa alcuna somiglianza entitativa, sì che il conoscente prenda un modo di essere materialmente simile all'oggetto conosciuto; anzi fra l'intelligente e l'inteso corre tal maniera di convenienza, che non tocca la fisica realtà, e consiste in una proporzione fra i due termini, che rimanendo in tutto diversi quanto al modo di essere, mostrano la stessa ragione essenziale: l'oggetto avverandola nella sua costitu-

zione com'ente di tal natura, l'intelletto rinnovandola in sè col suo atto, che è un *tendere* all'oggetto, a cui si riferisce come a termine dell'operazione, e così diviene *intenzionalmente* ciò che è la cosa entitativamente. E se a qualcuno par difficile questo modo di dire, torni alla coscienza che ha dell'interno operare, e s'accorga che tutto è vero quel che abbiamo asserito, nè altrimenti può rendersi ragione del suo conoscere, nè meglio svolgere quanto del resto tutti sanno, doversi intender l'oggetto, *come* l'oggetto è in se stesso.

Da questo concetto fondamentale trae l'Angelico due magnifiche considerazioni, che i discepoli accolsero bramosamente, e che gioverà accennare, affinchè si veda quanto attentamente gli antichi abbiano studiato il *problema della conoscenza.*

In due maniere, osserva il santo Dottore, una cosa può dirsi perfetta. Prima secondo l'attualità del suo essere, determinata dalla sua ragione specifica. Or questa ragione, che nelle diverse cose è diversa, si limita così da lasciar mancare a ciascun soggetto tanto dell'assoluta perfezione, quanto se ne accoglie in tutte le altre nature, specialmente nelle più alte. Ogni ente finito adunque dee dirsi imperfetto, come parte di quel tutto che è l'universo. Ma per mettere a tal restrizione qualche compenso, trovasi nelle cose un'altra maniera di perfezione, in quanto la forma ch'è costitutiva d'un soggetto può in altro modo rinnovarsi in un altro, che in sè la prende mediante l'esercizio d'una sua speciale attività, senza offendere la propria natura nè mutarla. Tal è la perfezione del

conoscente, ond'è che l'anima fu detta poter divenire ogni cosa, come quella che può conoscere tutto. E per siffatta guisa è possibile che in un soggetto s'accolga la perfezione di tutto l'universo: l'anima sarà perfetta appieno, quando l'ordine universale sia tutto in lei rappresentato.

Tuttavia la perfezione d'una cosa non può trovarsi in un'altra secondo l'essere determinato che ha nella prima. Affinchè dunque possa estendersi ad altro soggetto, bisogna trovar modo d'averla libera dai principî che la restringono. Ora le forme o le perfezioni delle cose sono ristrette per via della materia. Dunque la materia si oppone alla conoscenza e bisogna elevarsi sopra quella o uscirne, per entrare in questa. Con l'elevazione del senso sopra la materiale concrezione incominciamo ad attingere in qualche modo gli oggetti esteriori, percependone alcune disposizioni o qualità, ond'è colpito e immutato l'organo sensitivo: questo a suo modo si risente della ricevuta impressione, riferendosi al corpo ond'è venuta. Ma perchè l'organo stesso è materiale, non tocca con la sensazione in guisa alcuna l'intima costituzione del suo oggetto, ossia non può riceverne la forma costitutiva; soltanto ad essa si proporziona con le varie passioni e secondo le misure individuali, onde ben discerne una cosa dall'altra, e serve a reggere la vita animale. Ma l'oggetto medesimo nella sua costituzione e nella sua entità diventa conoscibile appieno, e allora è intelligibile quando è libero dalla materia. Similmente, se attendiamo all'oggetto, non sono in atto intelligibili i corpi, come sono con-

creti in se stessi; sì le loro forme, appena trovinsi astratte per una virtù spirituale dell'anima. Quindi viene che anche il conoscente debba esser libero dalla materia; poichè se fosse materiale, non potrebbe ricevere perfezione alcuna, se non determinandone e concretizzandone l'attualità, con che non l'avrebbe come conoscibile (ossia come tale, che, essendo natural perfezione d'una cosa, trovasi anche in altre), ma piuttosto la riceverebbe qual forma che determina l'ente, siccome il ferro riceve il calore del fuoco. Errarono quegli antichissimi ai quali parve, come ad Empèdocle, che la conoscenza si compisse per essere nel conoscente una parte materiale del conosciuto — dissero che conosciam la terra per una porzion di terra ch'è in noi, e così il resto; — male pensando che il conosciuto abbia l'essere nel conoscente alla stessa maniera che nella propria realtà, nè avvertendo che anzi la maniera è tutta diversa. Dobbiam dire che la forma è ricevuta nella materia ed è ricevuta nell'intelletto; ma il modo è tutt'altro. Nella materia, ch'è passiva, per esterna virtù d'un agente, e concretamente, e mutando e determinando il soggetto a tal natura; nell'intelletto, ch'è operativo, per sua propria attività, e spiritualmente, e senza lederne la propria maniera di essere. Onde abbiamo che sono in tutto e direttamente opposti l'essere materiale e l'essere conoscitivo; e che secondo il grado d'immaterialità, ossia secondo la lontananza dalla potenzialità, ch'è massima nella materia prima, è nelle nature l'attuale intelligibilità, ed è la potenza

conoscitiva. Cf. *de Veritate* q. II art. II; S. th. p. I, q. XIV art. I.

Ecco i due sublimi pensieri dell'Aquinate: Il conoscente trae a sè, o in sè rinnova, la natura degli oggetti conosciuti; e: l'ordine conoscitivo procede in ragione inversa della materialità. — Sono nel conoscente le cose conosciute, secondo il grado e la perfezione con cui quello arriva a riprodurle in se stesso: nobilitando le inferiori, quanto all'attualità di questa medesima riproduzione; diminuendo sì le superiori, quanto al concetto che resta inferiore, limitato alla spiritualità e alla virtù dell'intelligente; ma correggendo col giudizio riferito all'oggetto la differenza, e così attribuendo alle cose ciò che loro conviene: se pur non s'inganna, con che vien meno dal conoscere. Perciò le cose materiali prendono nell'intelletto un modo più alto che non hanno nella concrezione corporea; e meglio che la volta stellata non sia in se medesima, è nella mente che giunge a sapere come quella sia costituita. In sè esiste materialmente, inconscia, dotata di una minima unità, quanto è minima l'attualità della posizione relativa, per la quale s'adunan le parti nella varietà e nell'armonia meravigliosa: nell'intelletto è spiritualmente e tutta accolta in un semplicissimo atto molto più perfetto nella sua entità, e di sè consapevole e pieno di letizia nel contemplar l' ordine universale e nel riunire non solo gli spazi immensi, ma anche i secoli passati e i futuri, e nel pensar le origini e lo svolgimento, e nell' assegnarne le vicende, e il ter-

mine a cui tutto corre. Così l'intelligente trae a sè e in sè meglio rinnova l'universo.

Dov' è la radice di sì nobile facoltà ? Nella illimitazione della forma, ossia dell' atto, libero dalla materia. La materia restringe, come legata alle misure quantitative : convien che il soggetto si svincoli da cotesta concrezione, per potersi attuare nelle forme altrui ; e nella misura che sopra di essa si eleva cresce la facoltà di estendersi alle cose da sè distinte. Incomincia questa facoltà nell'ordine sensitivo ; ove l' organo, in quanto è materiale, patisce l'impressione dall'oggetto esterno ; in quanto è animato, reagisce più altamente che non si faccia per lo scambio di energie corporee nel regno inferiore, mentre esso si riferisce al principio della sua immutazione, come ad oggetto percepito fuor di sè. Ma perchè non siamo usciti con questo dal genere dei corpi fisicamente soggetti alle diverse qualità, quella percezione non è libera ancora dalle condizioni materiali e però non giunge a rappresentarsi in alcuna guisa l' essenza o la natura dei corpi, o neppur l' intima costituzione delle qualità immediatamente sentite. Quando invece si tocca una entità sussistente senza materia, subito è tolto l'essenziale impedimento. L' infima forma che in tal modo sussiste, è l' anima umana : è l' infima senza dubbio, perchè nella sua imperfezione tanto si avvicina alla materia che è nata a comunicarle la sua sussistenza e a compir con essa una natura e un principio di operazione. Eppure eccola, appena elevata sopra la materia, intelligente. Come pure le stesse forme cor-

poree, appena astratte dalla materia, eccole intelligibili, e costituire l' oggetto proprio dell' umana intelligenza. Ma se vogliamo sorgere alle nature più spirituali, mentre noi le penseremo, non potremo fare a meno di trarle al modo nostro di conoscere e con ciò le diminuiremo ; senonchè, questo pure sapendo, giudicheremo esser quelle più perfette che noi non arriviamo ad intendere, e ne rimoveremo i difetti a noi proprî, e partendo dalle cose per sè a noi manifeste, concepiremo le più alte per analogia con le prime, più a noi proporzionate. E quanto più si va lungi dalla potenza, cresce l' intellettualità, che giunge all'infinito, dove l'atto è purissimo in Dio.

Alla questione *che cosa è conoscere?* come può rispondere un seguace di Kant, o che può dire? Stando alla sua scuola, dee dire che l' operazione detta conoscitiva porta un' intima tendenza ad apprendere fuori di sè una qualche realtà o disposizione di cose conforme a quello che par nel soggetto rappresentata, ma che l'affermare cotesta conformità, o anche solo l' esistenza d' un oggetto che risponda all' atto interiore, sarebbe un giudizio temerario ed irragionevole. Non ripugna che ci sia veramente ; ma come possiam saperlo? Ci fideremo del naturale istinto che vi c'inclina ? Non è motivo che basti ; perchè riflettendo, dobbiam riconoscere che cotesti atti si formano nella ragione, secondo la natura della medesima, e però non ci danno diritto

alcuno a giudicare che analogamente sia disposta nell'universo esteriore la natura delle cose e la reale necessità degli enti. Vero è che il Kant ammette, e non si sa il perchè, qualche corrispondenza fra l'intuizione e l'oggetto immediatamente posto innanzi. Ma l' intuizione diretta non è ammessa per lui, se non nell'ordine sensitivo: quindi il poter sapere alcuna cosa dei fenomeni che ci appaiono. Fuori dei sensi non c'è oggetto presente alle conoscitive facoltà dell'uomo: queste dunque procedono da sè, nè il loro atto ha proporzione con ciò che sembra di dover affermare.

Così pensa e ragiona il kantista; e notiamo che anche quella concessione ai sensi è gratuita ed arbitraria, per un capriccio del maestro, il quale voleva salvo l'onore delle scienze fisiche e solo abborriva l' antica metafisica. È concessione arbitraria, perchè il Kant non ammette la realtà dello spazio e del tempo, dicendo che sono forme soggettive: adunque nè la qualità nè la quantità dei corpi sono apprese da noi come stanno in natura, nè perchè veruna entitativa realtà dia loro fondamento. « Siamo noi che dettiamo le leggi all'universo, e che facciam la natura », esplicitamente il maestro affermò, determinando ogni cosa secondo l'indole soggettiva delle nostre apprensioni.

Senonchè tutto questo è più che assurdissimo. Infatti il primo concetto di cognizione importa un riferirsi all'oggetto, in sè formandone un'immagine. Nè questa è da dire una speculazione recondita dell' Aquinate, o un trattenersi lungi dal volgo con

quella metafisica, che il Kant disprezza senza averne bene inteso alcun vero insegnamento: è la comune sapienza del genere umano, alla quale chi rinuncia è pazzo. Chè stando pure nella minima conoscenza, qual' è la sensitiva, nessun può dubitare che esista veramente l'oggetto sentito, e che abbia proporzione con l'impressione prodotta nel senziente, e avveri tali disposizioni quali pel senso sano nelle date circostanze rispondono. Riguardo poi all' intelletto, le voci usate di *concetto, percezione, apprensione,* e del latino *intelligere* o *intus legere,* e del volgare *capire* (capere), o *pensare* (*pendere*, quasi chi valutasse il peso), stanno a mostrare che l'oggetto inteso è ricevuto dalla mente, è contenuto in essa, da essa è in sè prodotto, è veduto nella sua intima costituzione. Tal è il primitivo pensiero, e tal è la profonda espressione, che in ordine alla conoscenza intellettiva troviamo in tutte le lingue incivilite e in tutti i tempi: la filosofia dell'Angelico anche qui non fece che illustrare e condurre a perfezione l'ingenuo sentimento dell'umana famiglia.

È privilegio altrui porre per base della scienza la distruzione del senso comune e delle verità più note. Così pel Kant la proporzione dell'atto conoscitivo all'oggetto non è che un sogno: egli pone, come principio senza dimostrazione, che l'operazione detta conoscitiva, perchè relativa ad un oggetto, o rappresentato, o attinto certo come termine in qualche sua ragione essenziale o prima o seconda, non è altro che un' impressione del soggetto conoscente, senza alcun rapporto con checchessia di distinto. Ma, se

questo fosse, come potè sorgere nelle menti umane il primo concetto d'una chimera, a cui nessuno potrebbe assegnare una precedente ragione? Il primo che in ciascun ordine si pensa o si nomina, deve essere alcunchè di naturale e di vero; il falso può insinuarsi soltanto per qualche apparente relazione con quel primo, onde viene di fatto a staccarsi. E di nuovo, l'unica maniera di riconoscere la falsità è quella di confrontar ciò che poi si viene pensando con le nozioni prime, dalla natura suggerite. Nelle quali primitive nozioni se falsità ci fosse, sarebbe impossibilissimo il saperlo mai, sì perchè manca una norma più certa a cui confrontarle, sì perchè sarebbe cattiva e falsa la natura, ch'è principio d'ogni operazione. Non veder questo chiarissimamente, è aver perduto ogni lume d'intelligenza. Eppure secondo i kantisti l'umanità delira nel parlar di conoscenza, mentre è fallace la prima nota di tal concetto; nel porre per fondamento una totale illusione; nell'immaginar qualche cosa non analoga a nessun'altra che esista, o sia prima a noi manifestata. Sentiamo invece che se il pensar nostro fosse secondo la sua natura in sè ristretto senz'ordine ad alcun oggetto reale, non mai l'uman genere avrebbe pensato nè accennato a verità o ad errore; nemmeno avrebbe potuto disputar d'una cosa che non sarebbe venuta in mente, come non suggerita da alcun indicio; nè il Kant sarebbe sorto a volerci disingannare, nè di fatto peserebbe sopra di lui la vergogna d'aver tentato una seduzione universale. Egli da parte sua non ha studiato la conoscenza, l'ha negata, l'ha

troncata alla radice, l' ha fatta impossibile, l' ha resa anche impensabile, togliendo all'atto quella proporzione oggettiva, nella quale consiste la propria essenzial ragione dell'atto medesimo; — a sè e ad ogni altro ha tolto il potere di corregger l'errore, ripudiando quella tendenza alla verità, ch' è tutta la forza d' una facoltà intellettiva, e per affermare e per negare e per qualunque giudizio.

Può l' umana conoscenza essere oggetto del nostro studio?

Sì certamente, purchè non se ne sia troncata la radice col sistema kantiano. Ma gli antichi molto diligentemente cercarono se possa l'anima conoscer se stessa e ripiegarsi sugli atti proprî e giudicarne la proporzione agli oggetti. Per la *riflessione* sulle operazioni conoscitive, l'anima è consapevole di esistere; l'esperienza ci assicura che non ne sappiam nulla, prima d'avvertire che sentiamo e intendiamo. Il famoso entimema: *cogito; ergo sum,* non erra nel dire che ci conosciamo pei nostri atti, e non ci conosciamo antecedentemente ai medesimi; erra nel resto che il suo autore vi connetteva, e nel supporre che sia quello un vero ragionamento, mentre nella coscienza dell'atto è inchiusa e manifesta quella di essere attuato così. Esporre le cagioni, per le quali l'anima non conosce più direttamente la propria essenza, diversamente da ciò che invece teniamo riguardo agli spiriti separati, sarebbe questione estranea

al nostro proposito (cf. s. Th. de Veritate q. X art. VIII; 1 p. q. LXXXVII, art. 1). Ci basti ricordare le parole d'Aristotele: *Possiamo sentir di sentire e intendere d'intendere. Ma sentire che qualche cosa da noi è sentita o intendere ch'è intesa, è sentire ed intendere che noi siamo* (Eth. ad Nicom. l. IX c. 9). Ci conosciamo dunque in quanto prima abbiamo coscienza dei nostri atti conoscitivi.

Ma qui c'importa di richiamare l'antica dottrina intorno alla distanza che corre tra la riflessione perfetta e l'imperfetta, quella dell'intelletto, questa del senso. Dovunque è cognizione, l'atto medesimo è conoscibile, e cade ancora sotto la coscienza l'inclinazione conseguente; è sentito l'affetto sensitivo, è appieno conosciuta la tendenza o l'elezion volitiva.

Ma tra la coscienza intellettuale e la percezione che ha il senso dei proprî moti corre una doppia differenza: una essenziale, l'altra a modo di proprietà necessaria. Essenziale opposizione v'è in questo, che l'intelletto può analizzar l'origine e il processo de' suoi atti e attingerne la natura e saper come si riferisca all'oggetto e come da esso dipenda; al contrario il senso, come riceve l'impressione dell'agente esteriore, senza nulla apprendere dell'intima costituzione di cotesto agente, nè poterne ravvisare la semplicità o la composizione, così viene a sentire la sua sensazione stessa, senza discernere in alcuna guisa il processo con cui vi giunse, se non in quanto una sensazione complessa mostra di risolversi in più altre distinte, ciascuna d'esse intera a suo modo. L'altra opposizione proviene dall'essere il senso una facoltà

organica, e l'intelletto libero invece da ogni composizione di parti quantitative. Ora ad una facoltà organica non può presentarsi alcun oggetto, che non sia distinto secondo la posizione dall'organo in cui è l'atto, dovendo agir su di esso e determinarlo così ad operare; però il senso percepisce una cosa, in quanto ne riceve qualche passione. Ma non v'è azione d'una stessa parte materiale sovra di sè medesima; certo non v'è in quella maniera che deve avverarsi per gli oggetti proprî, i quali di fuori influiscono sui sensi e vi producono con certa legge le loro impressioni; come l'energia elettro-magnetica eccitata con certa misura nell'etere cosmico vien di fuori a ferire la retina, in che si svolge l'ultima parte del nervo ottico. Dunque nè un organo determinato, che non comprenda diverse parti, ciascuna sensitiva da sè, e tali che l'una possa agire sull'altra, può sentire se stesso; nè una facoltà sensitiva, realmente una ed indistinta, può avere coscienza dei proprî atti. Quindi la necessità di ammettere che la prima sensazione degli oggetti esteriori compiasi nelle cellule periferiche; che il primo dolore o il diletto abbia sede nelle fibre nervose o nelle cellule sparse nella persona; e che poi nei centri o del midollo, o meglio dell'encefalo, il soggetto abbia esperienza e delle sensazioni dolorose o piacevoli e delle apprensioni esterne. Ma le facoltà sensitive interiori, non riferite ad altro centro, nemmeno hanno senso di sè medesime, nè percepiscono l'eccitamento del proprio organo, nè sentono dove sia; esse col loro atto sempre si riferiscono agli atti inferiori, o sentendo o immaginando

o ricordando qualche percezione di ciò che è fuori, o qualche mutata disposizione delle membra.

L'intelletto invece, come semplice senza parti, e, quando sia sufficientemente perfetto, o pienamente disposto all'operazione, per se stesso attivo, senza bisogno di riferirsi ad un agente da cui riceva impressione, insieme esce nel suo atto, ed è con questo costituito a un tempo e intelligente e intelligibile. Vogliam dire che non solo è in atto operante; ma è tanto attuato nel suo ordine, che nulla gli manca per essere in atto inteso. D'altra parte è presente a se stesso per identità. Dunque nulla più si richiede, affinchè riconosca se stesso intelligente, nè v'è bisogno d'altro eccitante, nè di specie impressa che gli rappresenti come oggetto se stesso. È senz'altro conscio di sè, ed ha su di sè riflessione perfetta, come si dice metaforicamente, tolta l'immagine da un corpo che sopra di sè si ripiegasse.

Anzi col medesimo intelletto noi pur siamo consci del nostro sentire. Ne abbiam la prova in questo, che mentre i soli sensi ci rivelano il mondo esteriore, esercitiamo riguardo al medesimo mondo esteriore le facoltà spirituali dell'intendere e del volere, con le quali ci occupiamo pure delle materiali disposizioni che sono nella nostra persona. È manifesto adunque che la coscienza intellettuale in noi s'estende alle percezioni ed alle passioni dei nostri sensi. Di che la cagione è posta nel continuarsi dell'un modo di conoscenza con l'altro: per via di fantasmi gli oggetti sono presentati alla mente, e da quelli sono astratte le specie, secondo le quali ci formiamo i

concetti universali. Or l'intelletto ha coscienza di cotesto suo procedere, su di sè riflettendo. Ancorchè gli uomini volgarmente non usino le voci correnti nelle scuole, sono peraltro naturalmente conosciuti gli elementi della verace filosofia e implicitamente tutti sanno, se non li corrompe un falso insegnamento, di ricever dai sensi le immagini delle cose che arrivano ad intendere. Così viene ad essere intero il ritorno dell'anima sopra di sè, in quanto sta nell'ordine conoscitivo, chè dell'inferiore vegetativo non è questione. E il ritorno è perfetto, per la conoscenza che il soggetto intelligente ha di se stesso, come di persona sussistente, dall'altre cose distinta, e a cui le altre cose in varî modi sono ordinate. Lontanissimo n'è il senso, che non apprende esplicitamente il soggetto senziente, ma percepisce materialmente gli oggetti esteriori e sente le proprie impressioni, senza apprenderne ordine o relazione; se non in quanto guidato da un istinto, ch'è sapiente nell'Autore della natura e non nell'animale *che sa nulla,* agisce in guisa da tendere alla propria conservazione. La sola anima intellettiva, che formalmente dice l'*io* personale, in cui tutto l'uomo è compreso, è quella che *sè in sè rigira.*

Così gli atti conoscitivi son manifesti a chi conosce, e sono oggetto della medesima conoscenza; possiamo dunque fermarci a considerarli e studiarne il modo e la natura. Nè dubiteremo di quello che nei medesimi atti immediatamente ci è dato di scorgere. Sono questi presenti per la loro stessa realtà, senza mezzo che possa sformarli; neppure son rap-

presentati da una specie che tenga la loro vece nell'attuare la facoltà intellettiva, come avviene per gli oggetti esterni; ma essi per sè medesimi, come sono atti formali del nostro intelletto, così pure lo costituiscono attualmente intelligibile a se stesso. Ora è assurdissimo il pur fingere, che un atto, il quale è appreso in se stesso e in quanto con la sua stessa realtà determina l'intelletto a conoscere, non sia appreso con verità, e non sia conosciuto qual è realmente, ma secondo un modo che di fatto non ha. Quello che la coscienza dei nostri atti invincibilmente rispetto ad essi ci fa sentire, senza dubbio possibile deve esser vero. E diciamo che ci *fa sentire,* per esprimere l'evidenza dell'immediata intuizione, con analogia alla percezione sensitiva; non apprendendo noi in cotesti atti la loro ragione astratta, come conosciamo le essenze universali, ma la realtà concreta, siccome il senso si riferisce a ciò che gli sta dinanzi, e dalla cui presenza, e dalla attuale impressione che ne riceve, è determinato ad apprenderlo. Molto meglio sono presenti all'anima, e per la presenza sono appresi come esistenti, gli atti conoscitivi.

Dunque l'atto conoscitivo, e anche l'appetitivo che a quello tien dietro, e principalmente se è di ordine spirituale, è presente allo stesso intelletto, e da esso è conosciuto, e può essere meditato. Vogliam dire che all'atto medesimo può in modo particolare rivolgersi l'attenzione e lo studio analizzatore; e allora non ci contentiamo di quella coscienza, che ognuno ha del sentire e dell'intendere, e delle

passioni sensitive e delle tendenze volontarie e delle libere elezioni, ma ci tratteniamo a riflettere sugli atti nostri, più che non ci volgiamo all'oggetto dei medesimi, e ci rendiamo conto, per quanto ci è dato, del loro modo di essere e di procedere. Il modo di essere riguarda principalmente il soggetto, al quale appartengono le operazioni vitali, come effetto della sua virtù e come forma inerente e ultima perfezione. Ultima la diciamo, perchè ogni sostanza con le sue disposizioni e qualità, si ordina finalmente alla operazione e in essa si compie. Il modo di procedere, dipende certo dalla virtù che n' è principio e dalla natura dell'operante ; ma formalmente è costituito e conosciuto per ordine all'oggetto, a cui l'atto si volge con tutto sè, e in quanto a tale oggetto si porta piuttosto che ad altro, e così l'attinge piuttosto che così, da ogni altro si distingue e ha il proprio nome e la propria ragione. Di queste due parti, la prima dà argomento alla psicologia, o alla scienza dell'anima umana nelle sue facoltà superiori, cercandone la natura e il modo di venire all' atto per la formazione delle specie, per l'esercizio della propria virtù ; la seconda si amplifica specialmente nella logica, che studia l'ordine degli atti della ragione, e le forme ch'essa aggiunge intenzionalmente agli oggetti prima appresi con atto rivolto alla realtà esteriore.

Or lo studio accurato secondo ambedue coteste ragioni, che gli scolastici svolsero con sottigliezza e con ampiezza meravigliose, è prevenuto dalla volgare coscienza, che senza ricerca, ma per naturale

istinto, subito riconosce, e, secondo le circostanze, esprime a parole, il doppio rapporto dell' operazione al termine per essa toccato e al soggetto operante. Per ciò stesso che io penso, so di pensare, come so di amare quando amo. Non è necessaria più attenta riflessione, per esser certo che io penso e che io amo, nè per sapere che penso ed amo qualche oggetto, e cui si porta il pensiero e l'amore. E subito sarà evidente, se ci si voglia riflettere, che l'uno e l'altro rapporto è così intimo all'atto, da non potersi concepire che l' atto medesimo possa esistere senza l' uno dei due. Converrebbe far violenza alla natura, per immaginare che il pensiero in me formato potesse esistere, senza essere attualità dell'anima mia, o senza che io per esso fossi pensante.

Anzi in verità, questo è più reale e questo è un dire meglio adequato alle cose: *io sono pensante,* piuttosto che: *esiste il pensiero*; meglio io sono amante, che non esista per sè l' amore. Tutta la realtà dell' operazione, come di attualità inerente al soggetto dal quale procede, consiste nel costituir formalmente lo stesso soggetto nella ragione propria di operante in atto ultimo, e non solo di tale che possa operare, benchè già fornito di virtù perfetta e pronta all'esercizio; la qual disposizione, che non è solo potenziale, è detta atto primo. Non si può dunque percepire veramente l' atto operativo, come un' entità per sè esistente e per sè conoscibile ; ma si conosce ciò che è, ed è veramente il soggetto operante, come ultimamente informato dall'operazione che esercita in atto e da sè emette.

Ma non è meno intimo all'operazione il rapporto all' oggetto, in che essa si termina. Come è vero che penso io con il mio pensiero, e nel mio amore son io amante, così il pensiero è di qualche cosa, e amando a qualche cosa mi porto. È affatto impossibile staccar questa relazione dall' atto operativo. La quale per conseguenza non è alcunchè di aggiunto o sopravveniente a quell'atto, ma intrinsecamente lo costituisce, e fa che sia quel che è, e ne determina la ragione formale e gli dà il nome e l'intelligibilità. Ond'è che avendo coscienza di operare, e qui trattiamo di operazioni o conoscitive o conseguenti alla cognizione, invincibilmente noi apprendiamo l'operazione secondo la formalità del suo oggetto, e questo in quella ci è di nuovo presente, com' è stato presente nell' eccitar l' atto che si è portato ad esso, o come per l' atto medesimo l'oggetto è stato costituito. So in questa maniera d'intendere una verità necessaria, o di veder la natura che mi sta intorno; so di formar l'idea che poi eseguirò come artefice; so infine di essere attratto da ciò che mi piace, o di eleggere per virtù alcuna cosa a me aspra. Nè paia ad alcuno che con l' ultimo esempio usciamo della conoscenza; chè intellettualmente è nell'anima l' appetito conseguente all' intelletto, e l' oggetto voluto, per la conoscenza, e non per altro è presente.

Anzi, chi cerchi quale fra i due rapporti dell'atto, al soggetto e all'oggetto, è più intimo all'atto medesimo, e quale più necessariamente è più avvertito dalla coscienza, troverà che realmente è im-

possibile separarli; è impossibile, ancorchè non se ne faccia l'esplicita analisi, non avvertirli ambedue; sotto diversi aspetti ciascuno prevale sull' altro, e quanto alla misura dell'entità e all'esistere realmente sembra prevalere la parte soggettiva; ma per ciò che tocca la ragion formale dell'atto e al modo di procedere e al distinguersi da ogni altro, e insieme quanto all' essere conosciuto dallo stesso operante, prevale d'assai l'intrinseca proporzione e il riferirsi all'oggetto. Da questo l'operazione ha la sua specie, ossia è quella che è; perisce la stessa ragione di conoscenza e di amore, se non conosco e non amo oggetto alcuno; e nell'apprendere un tale atto posso io prescindere dal soggetto, a cui pure deve inerire per esistere a suo modo, non posso prescindere dal termine che gli dà la propria nota essenziale e gli dà anche l'astratta intelligibilità.

E senza dubbio nella prima e spontanea coscienza del proprio atto più vivamente è appreso l'oggetto a cui esso direttamente si porta, che non sia l'affezione soggettiva inchiusa nell'atto medesimo. E quanto più gli atti si elevano nell' ordine conoscitivo o spirituale, tanto più questo è vero: meno nel tatto, ove più facilmente badiamo all'impressione organica, specialmente se rechi o dolore o diletto; meglio assai nell'udire o nel vedere; meglio ancora nell' intendere e nel volere. So di vedere l' oggetto postomi innanzi, prima di attendere a questo che vedo io stesso; so di pensare e di amare ciò che penso o amo, più che non rifletta sull' esser queste operazioni emesse da me e in me ricevute. Posso

non attendere del tutto alla mia affezione o alla mia attività ; ma ripugna affatto che nel sentir di vedere non attenda all'oggetto veduto, o a quel che intendo ed amo, nell'altre operazioni migliori. Perchè in ogni modo è inconcepibile e non serba realtà o verità alcuna quell'atto che non inchiudesse nella propria ragione la determinazione del suo oggetto e il portarsi ad esso e il terminarvisi; sì che dobbiamo dire l'oggetto, secondo la ragion formale corrispondente alla data operazione. essere inchiuso a suo modo nell'atto, e però nella conoscenza di questo essere necessariamente conosciuto.

Così è manifesta la falsità di quelle teorie che altri fanno intorno all'opposizione fra il soggetto e l'oggetto; immaginando che il conoscente abbia un doppio o triplice lavoro, nel formar prima l'atto sensitivo o conoscitivo, nel saper poi che a quest'atto risponde qualche esterna realtà, nel comparare la propria affezione con ciò che esiste di fuori; proprio come se avessi dinanzi a me una pittura, e pensassi a chi l'ha fatta e poi cercassi se rassomiglia davvero a qualche persona. Ma qui è tutt'altro: perchè assolutamente sta da sè la pittura con la sua disposizione di colori sulla tela, e le è accidentale la somiglianza con qualsiasi oggetto, o sia venuta a caso, o sia stata intesa dall'artefice; poi non essa è conoscenza, ma soltanto è conosciuta, non altrimenti che l'oggetto a cui dicesi somigliante, onde viene il poter essere confrontata e giudicata simile o dissimile. Tutto è diverso nell'operazione vitale di chi conosce. È essenziale alla conoscenza

il suo rapporto all' oggetto, di guisa che senza di esso nè pur rimane il concetto della medesima; e non in egual maniera essa e l' oggetto son presenti al conoscente; e intanto quella a questo può essere comparata, in quanto per l'atto conoscitivo l'oggetto stesso è presente; nè si può istituire confronto, nè si può giudicare la corrispondenza, se già non è supposta l' intrinseca proporzione dell' operazione al suo termine proprio.

E da tutto ciò raccogliamo non doversi distinguere il presentarsi degli atti nostri alla nostra coscienza dall' aver presente l' oggetto, al quale essi tendono con tutta la loro intima ragione e con la loro reale esistenza; nè altrimenti aver noi presente un concetto qualsiasi, che conoscendo di concepire l'oggetto inteso, come non sappiamo di amare senza essere cosapevoli di amare quel che amiamo. E poichè la coscienza è immediatamente determinata dalla stessa realtà dell' atto così costitüito, è impossibile che c'inganniamo, o nel saper di operare, o nell'apprendere l'atto com'è, principalmente obiettivo, ossia terminato ad un oggetto astratto o concreto, solo pensato o esistente nella realtà, ma sempre, nella ragion formale di termine a cui tende l'operazione, distinto dal soggetto operante. Ripugna che nel saper di conoscere noi c'inganniamo; ripugna che sia fittizia l'intrinseca proporzione dell'intendere alla verità obiettiva.

Ma il Kant che ha fatto? Appunto è suo questo delitto di rendere deforme ogni più bella immagine spirituale e di far bugiarda l'ineluttabile testimonianza della coscienza. Questa infatti fu da lui limitata ad attestare senza inganno l'attualità del nostro operare, come di una soggettiva disposizione; la fece ingannevole nell'attestarci la veracità obbiettiva dell' intellezione. Eppure questo secondo, come or or dicevamo, appartiene molto più formalmente del primo alla ragione di tale attto operativo: è tale atto, perchè così si riferisce all' oggetto; è nel soggetto come ogni altro accidente. Ma forse questa è metafisica inaccessibile ai kantisti. Parlando col loro gergo, diremo: Siccome l'azione interna, e speciamente l'intellettiva, sta fuori dei fenomeni sensibili, entra nell'ordine dei numeni, dei quali il Kant protesta che non sappiamo nulla. Sarà dunque molto ch'io apprenda a mo' di fenomeno l'esistenza d' un mio eccitamento qualsiasi, se sono in atto d' intendere; ma che questo intendere rappresenti davvero alcunchè di reale, no, non lo posso sapere; e se mi par di saperlo, stranamente m'illudo. Così nella sua più importante e nella più ingenua attestazione la coscienza m' inganna.

E in più alta materia, meglio assai che io non sappia di vedere un colore, so d' intendere la verità, quando affermo che *se un ente non è da sè, viene da un altro.* Kant smentisce la voce dell' anima e

dice: Tu sai d'avere questa impressione, o qualche inclinazione a giudicar così, gli è vero; tu sai d'intendere una reale necessità, questo è falso. — Ma che? protesta l'anima mia; che io abbia in me tale giudicio e la tendenza ad affermarlo, me n'accorgo più tardi, e quasi non ci bado; prima ancora e più spontaneamente penso, senza poter mutare, che l'effetto esige una cagione proporzionata: perchè so questo, rifletto poi su me stesso. — Non importa; questa è necessità dell' intelletto, indipendente dalle cose: l'intelletto pensa in tal modo, perchè esso è fatto così, non perchè le cose abbiano in sè tal modo. — Certo l' hanno, perchè la certezza di questo è inchiusa nella stessa coscienza del mio intendere e perchè altrimenti la verità non è oggetto della conoscenza. — Che male c'è? fu un sogno pensarlo. — E allora è un sogno che Kant ci sia; dimentichiamo cotesto insultatore dell' intelletto, della verità, dell'universo.

Ma con che diritto parlò poi di dovere, di legge morale, di umana dignità? Perchè credette in tutto questo alla coscienza, fallace nelle prime e fondamentali attestazioni? — Sia pure che nell' accettare quelle seconde testimonianze dobbiamo consentirgli. Non basta al filosofo affermare qualche verità, ma è necessario che in ciò proceda con buona ragione, e nel suo procedere dai principî alle conseguenze serbi le norme della logica, chè appunto è filosofo in quanto dà ragione delle cose. Se per esser consentaneo ai fondamenti del suo sistema, dovesse dire il contrario di qualche verità che poscia afferma,

questa affermazione è per lui un non pensato ritorno alla buona natura, ma non gli si può recare a merito, anzi torna a condanna della sua dottrina. Così avviene pel Kant, che invano ricorre alla coscienza per la morale, dopo averne distrutto il valore per gli atti semplicemente conoscîtivi. Son questi i primi, senza dei quali i secondi restano irragionevoli; son essi il necessario fondamento di tutto ciò che l'uomo potrà pensare in ordine alla pratica. Conchiudiamo che gli Scolastici molto bene scrutando la natura della riflessione, hanno ravvisato con gran chiarezza l'unica via che può condurci a render ragione di tutto ciò che spetta alla coscienza; che Emmanuele Kant, vantandosi di studiar sopratutto la conoscenza, improvvidamente distrusse il solo mezzo d'averla presente, di poterla analizzare e di ragionare intorno ad essa.

Oggetto proprio dell'umana conoscenza.

Abbiam veramente un doppio ordine di facoltà conoscitive, il sensitivo e l'intellettuale. Quanto al primo ci basti dire che son percepite alcune disposizioni dei corpi in varî modi attive sui nostri nervi; poi alcune impressioni ricevute nei nervi medesimi e le sensazioni degli oggetti esteriori. Così per la filosofia scolastica, espositrice fedele di ciò che rettamente pensa tutto il genere umano. Pei kantisti invece sono certo sentite le nostre soggettive passioni; quanto alle realtà che sembra di percepire

esternamente, chi sa? non v'è diritto di negarlo, ma nemmen di affermarlo: può assumersi come un ragionevole postulato delle scienze fisiche.

Il diritto, anzi la necessità di affermarlo, ci viene dalla natura, che non può essere fondamentalmente e per sè cattiva, la quale ci sforza ad apprendere fuor di noi quel che sentiamo come oggetto esteriore a noi stessi, e ad apprendere come conveniente con le altre cose fuor di noi percepite il nostro medesimo corpo, da quelle in varie guise mutato. Nè questo facciamo per via di riflessione o di ragionamento, che si aggiunga al primo ed ingenuo atto della facoltà sensitiva; sibbene è modo intrinseco e costitutivo del medesimo atto, il quale è, perchè apprensivo di un oggetto, distinto dall'atto e opposto ad esso, come termine a cui la percezione sensitiva con tutta sè e nel suo primo essere si riferisce. E così vediamo che tal conoscenza vale a dirigere tutta la vita dei bruti animali; vale per l'uomo a fornirgli l'oggetto primo che intende, e a metterlo in comunicazione con l'universo in che vive, vale a determinare concretamente la realtà delle ragioni astratte, onde constano le idee universali della nostra mente. Spontanea e necessaria è cotesta apprensione del senso; nè può esser fallace, senza porre nella natura una incorreggibile malizia. Sono i corpi; è il corpo esteso ed organico onde noi stessi constiamo; esistono fuor di noi gli oggetti diversamente percepiti da ciascun senso. Vero è che quando verremo a giudicare o l'essenza o l'intima costituzione di cotesti oggetti, ci ricorderemo che il senso non la conosce; e che

noi sentiamo secondo l'impressione ricevuta, il cui modo non dipende soltanto dalla causa efficiente, ma ancora dall'organo senziente (è uno od altro nervo) che la patisce; che dobbiamo attendere a non dedurre dalla sensazione più di ciò ch'essa dice, e non attribuire facilmente all'oggetto una semplicità che è necessaria nell'operazione del senso. La sensazione è oggettiva, e i varî oggetti hanno diversa realtà. Per sapere come sieno in sè stessi, verremo con prudente riflessione a più lungo studio.

Ma più c'importa d'assegnare l'oggetto alla nostra facoltà intellettiva. Piacque al Kant di distinguere l'intelletto dalla ragione. L'intelletto si attua nei concetti e nei giudizî suggeriti dai fenomeni, e adatta la forma de' suoi pensieri secondo le categorie, le quali sono condizioni per poter prendere i fenomeni stessi come reali, in guisa almeno che non vi sia contraddizione. La ragione enuncia i principî più alti ed astratti, sì che siamo inclinati ad averli per oggettivi, ancor nei numeni: ma in verità sono pensati da noi secondo l'indole nostra, in guisa da renderci conto dei concetti prima formati. Così pare al nuovo maestro.

Noi, procedendo con gli antichi, assegneremo prima un oggetto formalmente determinato alla nostra mente; quindi vedremo che non è da ammettere la distinzione kantiana. Poichè il Kant non assegna, non può assegnare verun oggetto, per lui non facciamo che sognare e coi sensi e con la fantasia e con l'intelletto e con la ragione; è un sognare non preceduto da percezione reale: che cosa

ci rappresentiamo? Non si può nemmeno dire come ci sia venuto in mente il pensiero, o che ci rappresentiamo qualche cosa. Per noi al contrario la conoscenza intellettiva ha come oggetto formale la comunissima ragion di *ente;* ond'è che ogni cosa, per ciò stesso che partecipa cotesta ragione, è costituita *vera,* ossia termine dell'intelletto; e qualunque ragione appresa è una determinazione dell'ente, e il minimo che di una cosa s'intenda, si è questo appunto che è qualche cosa, ossia un ente. Ma notisi che l'oggetto, almen l'oggetto primario per sè stesso attinto, di sua natura è prima dell'operazione o della facoltà che a quello si porta, quasi moto al suo termine. Prima dunque per natura è l'ente che l'intelletto, benchè riguardo a Dio questa priorità resti una pura distinzion di ragione nel nostro modo di concepire: in Lui l'essere e l'intendere sono un solo atto. Per le creature non è così, e la loro mente ha le essenze come oggetto già in sè stesso costituito, e da esse è misurata nella formazione de' suoi concetti. Così le reali entità sono oggetto delle facoltà spirituali, sole capaci, come sopra si disse, di diventare intenzionalmente le diverse nature. Vero è che non ogni natura potrà essere con la propria forma riprodotta in ogni mente; anzi dovrà correre entitativa proporzione fra l'attualità spirituale dell'intelligente e di ciò che per sè stesso è inteso. Ma anche le nature più alte potranno essere toccate per immagine aliena e secondo qualche analogia con le inferiori; e sempre almeno potranno essere concepite sotto l'astrattissima e semplicissima nozion di

ente, alla quale la medesima sproporzione con ciò che propriamente conosciamo e l'eccesso di perfezione affermato in confuso, s'aggiungeranno quali caratteri distintivi dal resto. In cotal modo anche l'infimo intelletto a tutto si estende, e noi pensiamo a Dio. Spencer e Negri e altri tali verranno a dirci che Dio ci è ignoto. Ma cotesti saggi lo nominano? Sì; dunque lo distinguono dalle altre cose; qualche nozione ne hanno.

Adunque l'oggetto adequato che comunemente risponde ad ogni intelletto, è l'ente; l'oggetto proporzionato e proprio di ciascun dato intelletto è l'ente determinato allo stesso grado di astrazione dalla materia. Per noi, atteso il vincolo presente dell'anima ai sensi, sono le quiddità corporee. È inutile dire che non abbiamo diretta intuizione di coteste quiddità. Le conosciamo in quanto dalle loro qualità ed azioni ci sono manifestate. V'è poi senza dubbio entitativa proporzione fra il soggetto e le vere qualità, fra la natura, ch'è principio d'azione e l'esercizio palese della sua virtù: per esempio fra la pianta e il vegetar ch'essa fa, tra l'anima nostra e le operazioni intellettive. Ma gli effetti prodotti e i caratteri esterni ci son noti per l'esperienza sensitiva, che si continua in noi con l'intellezione. Dunque abbiam quanto basta per concepire astrattamente la sostanza come sostrato degli accidenti, e per distinguere le diverse specie, come caratterizzate da tutto ciò che di ciascuna ci è manifesto, e per misurarne l'entitativa perfezione, come di cause intima-

mente proporzionate alle loro proprietà e alle loro azioni.

Siccome poi l'oggetto formale della spirituale conoscenza consiste in quella ragione comunissima di ente, che tutto abbraccia, ed è la stessa che si determina nei diversi concetti; rimane accidentale la differenza, che questi sieno subito formati per intuizione o elaborati per raziocinio; ed è pure accidentale alla stessa ragion di ente l'altra differenza, che ci rappresentiamo semplicemente una maniera di essere, o la componiamo aggiungendo un predicato al soggetto. Ma le facoltà in ciascun ordine si distinguono secondo le ragioni formali dei loro oggetti, non secondo le differenze che sotto quelle restan comprese. Dunque non possiam distinguere nell'ordine intellettuale facoltà diverse: nè la facoltà di concepire è altra da quella di ragionare, e a torto Emm. Kant volle distinguere l'intelletto dalla ragione.

L'intelletto si regola nel formare i suoi pensieri sulla natura e sulle cose che esistono: chi può dubitarne se non delira? Eppure il Kant nella prefazione alla *Ragion pnra* (2. ediz.) compativa quelli che nei secoli scorsi pensaron così. *Ogni tentativo fatto di stender la nostra cognizione con qualche giudizio a priori fu vano. Proviamo una buona volta se non ci riuscirà meglio ad ammettere che gli oggetti devono regolarsi sulla nostra conoscenza.* Così egli, e promise di fare la metafisica, svolgendo quello che si dovrà tenere non delle cose in se stesse, ma seguendo l'ordine dei nostri pensieri. I quali non sareb-

bero più conoscitivi di nulla; e molto più veramente s'assegnerebbe il proprio oggetto ai sogni d'un febbricitante, che alla futura filosofia kantiana. Quelli associano immagini tratte dalla realtà; questa nega ogni rapporto con ciò che esiste, e toglie gli elementi della finzione. Stranezza nuova, che si riesca a fingere, senza nemmeno imitare alcuuchè di vero. Come si può dar corso ad una moneta falsa, se non v'è la legittima? Come si può dir storta una riga, se non c'è l'idea della dritta? Fa male al cervello il volerci pensare: eppure sta tutta qui la filosofia di Emmanuele Kant.

Dipendenza dal senso: analogia e agnosticismo.

Molti intesero stortamente quell'antico effato: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu;* e senza ben sapere quel che significhi, accusarono gli Scolastici di sensismo, pretendendo che l'intelletto nostro riceva idee dall'alto e direttamente intuisca le essenze spirituali; mentre i veri sensisti ne abusarono, quasichè quella sentenza facesse per loro, e negasse la cognizione di tutto ciò che il senso da sè medesimo non attinge. La verità sta in mezzo: non è vero che siam limitati al solo oggetto dei sensi; non è vero che noi conosciamo alcuna cosa, senza veruna dipendenza dal senso e senza nessuna analogia con ciò che è sensibile. La dipendenza ci è attestata dal fatto, che se le facoltà sensitive, da

principio le esterne, poi le interne, sono impedite, non pensiamo nulla, e basta poco legame della fantasia per legarci pure l'intelletto; ci è confermata dall'argomento, che tal modo di operare conviene ad uno spirito avvinto al corpo nell'essere, e che altrimenti l'unione col corpo sarebbe per se stessa cattiva, come nociva all'ottima operazione dell'anima, e però contro natura. La necessità dell'analogia proviene dal modo nostro di acquistar le specie intelligibili, astraendole dalle cose sentite, e da ciò che sempre un oggetto, non proprio e non per sè presente, deve essere conosciuto, se in qualche modo può essere, per ordine a quello che prima e per se stesso è manifesto.

Adunque molto rettamente gli antichi insegnarono che non arriviamo noi a concepire le prime ragioni intelligibili, nelle quali intuiremo gli assiomi, se non astraendole dalle immagini sensibili, che i sensi esterni comunicano alla fantasìa, e che in questa son presentate alla virtù intellettuale. Secondo le determinazioni via via più precise che l'esperienza ci suggerisce, anche l'intelletto va formando concetti più adequati alle specifiche ragioni delle cose; e comparando le nozioni e i giudizî e argomentando, viene ad avere la conoscenza delle distinte quiddità che s'avverano nella natura corporea. — Ma nelle stesse quiddità corporee s'apprendono molte ragioni, come di ente, di sostanza, di vita e di varie qualità, tali che a bene considerarle non appaiono ristrette alla natura materiale: sarebbe assurdo mettere come condizione dell'attualità dell'ente il principio con-

trario, ch'è la potenza e la limitazione della materia. E tanto più questo diremo, quanto attenderemo alla coscienza delle migliori nostre operazioni. Le quali per altro non ci si manifestano secondo il modo della loro entità, ma solo nella loro tendenza all'oggetto: perciò neanch'esse ci fanno intuire la realtà spirituale, ma ci dànno assai per intendere che ad alcune d'esse ripugna l'essere materiale, e ci costringono così a salir più in alto. Saliremo, negando ciò che è proprio dell'ordine quantitativo, affermando un'attività più perfetta, rappresentandoci questa per qualche somiglianza con gli atti inferiori.

È vero adunque che tutto quanto è nell' intelletto fu nei sensi; ma primo, non nello stesso modo; secondo, non perchè tutto ciò che intendiamo sia stato anche sentito per una immagine propria, bensì o per se stesso, o per qualche altra cosa, per ordine alla quale concepiamo cose diverse e non sensibili. — Non nello stesso modo, e v'è tutta la lontananza che corre tra il sentire e l'intendere, la quale qui non accade di svolgere. E non perchè tutte le cose che sono in qualche maniera intese, esse medesime sieno state o sieno sentite, chè a dir questo o saremmo sensisti o quasi; ma perchè l'oggetto proprio dell' umano intelletto è nelle nature materiali, che prima con le loro qualità colpiscono i sensi, e le altre cose alle quali sorgiamo non sono da noi conosciute altrimenti che per ordine d'opposizione, o d'analogia con le precedenti.

Cotesto è chiarissimo a chiunque rifletta sulla propria operazione, e a tutti la coscienza lo dice,

e per negarlo conviene disdir la natura. Infatti è manifesto che se in noi tutti i sensi fossero assopiti, vivremmo come ceppi, e non avremmo veruna conoscenza, nè di noi medesimi saremmo consci. Questo abbiamo per quotidiana esperienza dal sonno, questo appare in tutte le deficienze morbose di chi folleggia e di chi cade in deliquio; questo appare in tutto il viver nostro, mentre il bambino si svolge, e ognuno *da sensato apprende ciò che fa poscia d' intelletto degno,* acquistando le idee, e poi nell' usare delle idee già formate le accompagnamo sempre con analoghi fantasmi, nè siamo contenti finchè non riusciamo a dichiarar le nozioni più astratte e spirituali in ordine a qualche immagine sensibile, e dalle sentite cose prendiamo le specie e le parole per esprimere le altre non sensibili, come appunto dal fiato e dal vento nominiam lo spirito e l'anima, dal pesare una cosa, *pendere,* nominiamo il pensiero, dal legger entro l' intelletto, dal contenere il capire e il concepire mentalmente, e così pel resto; questo infine si proporziona alla condizione dell'anima nostra, che è spirituale e però non si ferma al sentire; che è legata al corpo, come sua forma e però non è libera come l'angelo. Altrimenti, e noi direttamente e prima conosceremmo le ragioni immateriali, per sè più intelligibili; e l' unirsi con la materia sarebbe nocivo all'anima, ritornandola nella sua migliore operazione, e però sarebbe innaturale.

Con ciò debitamente eleviamo l' intelletto sopra il senso, mentre il senso percepisce soltanto qualche cosa posta fuori di sè, onde gli viene l' impressione,

sotto qualche forma rispondente alla sua passione, senza attingere in guisa alcuna la reale costituzione dell'oggetto; l'intelletto invece in qualunque cosa per via dei sensi gli sia presentata apprende subito la ragion di ente, che poi va determinando secondo le ragioni specifiche di ciascuna cosa. Ma queste medesime ragioni essenziali non gli si presentano se non nella natura corporea, e qui pure in proporzione con le accidentali qualità che influiscono sui sensi. Adunque l'umana mente conosce le essenze corporee, come radice e cagione degli effetti sensibilmente prodotti; la qual conoscenza si compie per la coscienza degli atti nostri, eccitati dagli oggetti esterni e proporzionati alla nostra stessa natura, che tra le mondane è suprema. Ma alcune di quelle nozioni, ossia le prime, accompagnate alla primissima che è la nozione di ente, si estendono fuori del mondo corporeo. Perciò intendiamo che fuor di esso debbono avverarsi. Anzi vediamo che quaggiù sono diminuite e imperfette, nè possono essere prime e indipendenti. Dunque v'è un ordine più alto, che il genere corporeo non sia. Anzi in noi stessi di cotesto ordine ravvisiamo un principio: chè l'intelletto, conoscitore della universale ragion di corpo, non può esser corpo: se fosse, alla sua specie sarebbe determinato e sopra di essa non si eleverebbe (I p. q. LXXV, art. II). È dunque in noi il cominciamento dell'ordine spirituale. Ma solo il cominciamento, chè l'essere unito alla materia non per sè compete all'intelletto, e questo senza quella resta migliore e più puro e più alto.

Anzi, meditando quelle ragioni prime e universali, sorge la mente a convincersi che non possono esistere finite e manchevoli, quali sono in qualunque soggetto che le partecipi, senza che prima esistano da sè e assolute nella purezza della loro attualità o della loro ragion formale, che non dice limitazione. Così saliamo a Dio, Cagion prima di tutto ciò che esiste, e non ha in sè necessaria ragione di esistere, Atto infinito e purissimo nella semplicità dell' Essere assoluto.

Or come siam giunti a tanta altezza, partendo dalle qualità sensibili, e quale concetto possiamo noi formarci di cose tanto lontane da quelle che ne circondano? Innumerabili errori furono proposti dai diversi ingegni, o negando il fatto che veramente noi sappiamo alcunchè di superiore ai fenomeni sentiti, o snaturandolo, con attribuirsi idee innate e conoscenze infuse e visioni dell' infinito, contrarie alla coscienza e all' indole umana e alla condizione presente. Non è qui il luogo d' ingolfarci in tale trattazione. Ma la maniera di giugnere fino a Dio è quella appunto che abbiamo accennata: da ogni minimo oggetto si astrae la nozione di ente, e questa non porta confine; e, non conoscendone il positivo contenuto, ma vedendo che prescinde dai limiti, astrattivamente noi lo concepiamo infinito; poi pel principio di causalità vediamo che deve esistere illimitato e assoluto, prima di restringersi nelle misure che ha intorno a noi. Quanto poi alla proporzione del concetto che così ci formiamo con la realtà, sappiamo di rimanere e nella perfezione e nel modo a distanza infinita.

Dunque non ne sappiamo assolutamente nulla, diranno gli agnostici. E Spencer e altri credono con ciò di essere riverenti come conviene verso l'Assoluto.

Sì, col negare che pure esista; o al più con dubitarne, e con ciò dispensarci e dall'occuparcene e dal riverirlo!

L'errore fu preveduto e confutato da molti secoli: dal giorno almeno che l'Aquinate si domandava, se i nomi che noi prendiamo dalle creature e trasferiamo a Dio, per designarne e l'essere e le perfezioni, sono univoci o sono equivoci, e in qual maniera.

Univoci vorrebbe dire che la stessa formal ragione, di ente p. es. o d'intelletto, da noi conosciuta nelle creature, fosse attribuita a Dio, con quella maniera di corrispondenza tra l'oggetto e il pensiero che corre quando noi parliamo delle cose finite, o al più ammettendo qualche accidentale diversità, per un grado di maggiore eccellenza. — Sono forse univoci così i nomi da noi adoprati per le creature e per Iddio? Certo no. Chè in modo essenzialmente diverso la ragion di ente (*cuius actus est esse*) compete a Colui che è per sua natura, o di cui la natura è l'essere assoluto, e compete alle cose, le quali non inchiudono l'esistenza nella loro ragion formale, e che esistono in modo da poter non esistere. Così le altre perfezioni, sussistenti in Dio, partecipate da un soggetto, nelle creature. Semplicemente è diversa la formalità rispondente allo stesso nome e allo stesso concetto.

Ma è diversa in tutto, senza convenire in nulla? Sarebbe l'opinione di coloro che dissero i nomi puramente *equivoci,* sì che potessimo dire l'Assoluto cagione dell' intelletto e dell'amore, ma nè intelligente nè amante; e appunto parve a Spencer che come Dio (se pur c' è, chè a lui non era chiaro) ha prodotti i corpi e non è corpo, così ha prodotto gli spiriti e non è spirito, i viventi e non vive, gli intelligenti e non intende, e così via. E noi potremmo conchiudere: così ha creato gli enti, e non è. Qui appare il gravissimo errore; poichè, negando l'essere, neghiamo ogni realtà ed ogni perfezione; e similmente per gli altri attributi, negheremmo a Dio tutto ciò che il puro Atto e alla Cagion prima e all'Ordinatore dell' universo appartiene: verremmo in una intollerabile bestemmia.

Convien discernere le ragioni formalmente limitate, come tutte le proprie di qualsiasi specie, da quelle che nella loro formalità non dicon limite, e sono per sè infinite e libere da ogni concrezione. Queste non possono mancare all'Essere assoluto, benchè in Lui prendano un modo diverso da quello che hanno in qualsiasi soggetto che le riceva, e con ciò le finisca. Cotesto modo noi negheremo di Dio; la pura ragione formale, che in sè non inchiude quel modo, attribuiremo a Dio.

Ora il concetto così purificato e il nome che lo esprime, considerato in rapporto a Dio e alle cose finite, in parte è lo stesso, in parte è diverso: conviene in quella formalità che dice pura perfezione, si differenzia nel modo di verificarla. Il qual modo

non è accidentale ed estrinseco, ma intimo ed essenziale alla prima formalità. Perciò il nome non è univoco, nè in tutto equivoco; dicesi con propria voce *analogo*.

È analogo veramente, in quanto connota qualche proporzione dell' uno all' altro soggetto, riferendosi, come dicevamo, a Dio e alle creature. Poichè non fu trovato quel nome, considerando i diversi inferiori ai quali si applica, ciascuno da sè assolutamente, e riconoscendovi alcunchè di comune con vera unità formale, come quando vedo il cane e vedo il gatto, e intendo che ciascuno per sè vive e sente. Ma nel caso nostro, abbiam conosciuto prima le creature, e da esse abbiamo astratto certe ragioni formali, e abbiamo inteso che queste, benchè in altro modo, dobbiamo attribuire a Dio. Sì che conosciamo l'essere di Dio e la sapienza e le altre perfezioni di Lui, sforzandoci di applicargli quelle ragioni medesime che in modo concreto e impuro abbiam conosciute altrove: conosciamo le perfezioni divine per ordine alle create, onde siamo partiti. Riconosciamo peraltro in Dio l'eccesso senza misura, la purezza dell'attualità, l' indipendenza e la causalità. Perciò intendiamo che se potessimo seguir con la mente l'ordine delle cose, dovremmo prima concepire quelle perfezioni come infinite e semplici e sussistenti in Dio, poi come partecipate nelle creature. Sì che l'ordine entitativo pone prima in Dio le perfezioni assolute, e per dipendenza da quelle alcunchè di simile nelle creature. Però è reale la proporzione delle creature al Creatore nel ricevere e nel partecipar da Lui

tutto ciò che hanno di bene; è logica nella nostra conoscenza la proporzione delle perfezioni increate alle create, in quanto noi da queste saliamo a quelle.

Ma è vero e certo che è in Dio una perfezione nella quale si avvera la formalità d' intelletto, benchè non con quel modo che ha negli spiriti finiti; e così la ragion di amore, e così quella di vita e di sussistenza, e tutte quelle, delle quali si può astrarre un concetto che dica atto puro e non contenga la determinata maniera che ha in noi.

Questo non è sapere come sia Dio in Se stesso; ma è sapere qualche cosa che di Lui dobbiamo affermare. Non è averne un concetto proprio e quidditativo; ma averne uno, che senza bestemmia non si può negare di Dio. Non è la visione male asserita dagli ontologi; ma nè pure è l' insulto dei sensisti nè l' ignoranza degli agnostici.

E invece agli agnostici doveva ascriversi Emmanuele Kant. Il quale col chiamar *numeni* tutte le ragioni non per sè fenomeniche, e col dirli inconoscibili, nè mai relativi alla realtà obbiettiva, ma pure passioni dell'anima, veniva a negare anche quelle prime nozioni che l' intelletto concepisce, vedendo la ragion di ente in tutto ciò che gli si presenta, e formando i primi giudizi a quelle conseguenti. Tanto più faceva l' intelletto incapace delle più determinate ragioni essenziali, e delle più alte, spettanti allo spirito e a Dio. Era di fatto una universale negazione.

Limitando al fenomeno la conoscenza del mondo reale, era sensista. Negando anche nel mondo le misure di spazio e di tempo, era scettico. Negando la rispondenza dei numeni al nostro pensiero, era agnostico. Era di fatto ineluttabilmente tutto ciò che non voleva essere. E somigliante è la sorte degli altri che lo seguono anche in parte, piccola forse da principio, ma grande in fine.

L'oggetto precede l'intelletto.

Deve esser primo lo studio dell'ente, o quello della conoscenza? — Veramente gli Scolastici non posero esplicita una tal questione: praticamente la risolsero, come esigeva la natura, che di necessità ci presenta gli oggetti conoscibili e ce li fa conoscere, prima di poter riflettere sui medesimi atti conoscitivi. Già notammo che non ci è dato d'intuire immediatamente e come oggetto primo la stessa anima nostra, sì da vedere in essa quali atti ne possano procedere: invece per gli atti giungiamo a saper che è, e che natura ha, l'anima nostra. E poichè alla cognizione dell'atto, l'atto medesimo deve andare innanzi, abbiamo per primo oggetto le cose che ci son proposte di fuori: è manifesta la necessità di terminarsi prima con l'intelletto all'ente reale.

Passi, dirà qualcuno, per la cognizion comune di tutti; non per quella del filosofo: ha ragione il Kant di esigere che la filosofia incominci dall'assicurarsi del valore conoscitivo de' suoi atti e delle facoltà,

ossia degli strumenti onde si vale per arrivare alle cose. Che mai potrebbe affermare un astronomo, il quale non si curasse di sapere se le immagini fornite dal suo telescopio vengono da veri corpi lontani, o da strie segnate sulle lenti? — Rispondiamo che la cognizion filosofica non può essenzialmente differire dalla comune del genere umano, di cui non è che la perfezione, e, se non va per cattiva strada, un ulteriore svolgimento. Se dunque naturalmente il primo oggetto a cui la mente si termina è l'ente, non può il filosofo fare a meno di supporre questa cognizione in principio e fondarsi in essa. E la suppone e in essa si fonda, anche quando ritorna su di sè a considerare gli atti propri: necessariamente li vede terminati a ciò che prima li determinò, e dapertutto trova la prima nozione che sta sotto a tutte, ritenendo sempre la stessa non distruggibile natura.

Ma forse è illegittima ogni affermazione che da principio sia posta, senza rendersi conto del valore delle nostre facoltà per conoscere? Non è illegittima, perchè lo stesso esser primo o la più intima costituzione dell'atto intellettivo è conoscere: esso per conseguenza si porta all'oggetto intuito, o evidentemente ragionato, per invincibile necessità, in quanto è quel che è, e ancorchè si neghi a parole, non può cessare di essere quello che è per essenza, visione d'una verità. La riflessione potrà giovare a farci pienamente consci del nostro operare, e a confermarci nella certezza, pel ravvisar che faremo l'immutabilità degli atti e delle asserzioni, che la natura determina, e a quetarci in esse senza cercar più oltre.

Ma se davvero ne potessimo dubitare, già non resterebbe il modo di cessare il dubbio, togliendo fermezza alla base di tutto e negando la suprema regola, secondo la quale dovremmo giudicare. Del telescopio sì, conviene accertarsi che sia strumento utile allo scopo, perchè l'uso di quel tubo e di quei vetri è ben distinto dalla loro sostanza, e perchè esso è vantaggioso con una specie d'illusione che bisogna veder quale sia. Ma l'intelletto essenzialmente è conoscitivo, e non abbiamo altra norma a cui metterlo in paragone.

Eppure, dicono, i sensi c'illudono; non solo riguardo agli oggetti accidentali e comuni, ma eziandio riguardo ai proprî; chè l'occhio ci attesta esser la bianchezza una semplice qualità, ma il fisico la scompone invece in molti colori, come un accordo musicale in più note. Sembra almeno che dovrebbe essere per se stesso una qualità quel colore che in altri non si decompone; ma l'analisi trova che causa della nostra sensazione è oggettivamente un complesso di forze e di movimenti, assai lontano dalla semplicità d'una forma. Dunque abbiamo che una facoltà conoscitiva c'inganna. Ora andando innanzi, se così c'inganniamo nelle apprensioni delle qualità sensibili, come siam certi della quantità o dell'estensione? Dunque aveva ragione il Kant di porre fra le immagini soggettive lo spazio e il tempo. Anzi, come siam certi che non c'inganna l'intelletto, mentre son fallaci i sensi, che hanno in noi la percezione più immediata e più intuitiva?

Rispondiamo che il giudizio della semplicità o

della composizione, e di tutta la real costituzione del sensibile, non può in alcuna guisa appartenere al senso. Il quale per conseguenza nè pur c' inganna in quello che non dice. Esso necessariamente ha per unico termine a cui portarsi, il suo immutativo, e questo forse risulta, per potere influire sull'organo vivo, da molti elementi; però ripugna che ciascun di questi sia sentito. Posto che essi sieno *principî del sensibile,* niuno avrà in sè solo intera la ragion di oggetto del senso, nè l'azione sull'organo, necessaria per esser sentito. Dunque il senso dee percepire senza distinzione tutto insieme ciò che, si richiede per eccitarlo. Indi viene che apprende a modo di qualità il complesso delle azioni ond'è immutato; cioè a modo d'una disposizione indistinta dell'oggetto appreso. Ma il dire che è qualità o alcunchè di simile, spetta all' intelletto; e può avvenire che se esso procede senza studio o con insufficiente riflessione, non s'apponga; debba poi cercar sottilmente la costituzione di quello stesso agente, ove il senso era incapace di scernere vari principî, e trovare ch'esso è in realtà complessivo di molti elementi. Non c' inganna il senso, che solo dice esservi esternamente un oggetto a cui esso si riferisce col suo atto, per via di luce o di calore o d'altro, e questo è verissimo; ma non dice che cosa sia luce o calore, o se sieno semplici qualità, o come risultino dalla natura corporea. E se non dice nulla, non dice falsità, come rispetto alla costituzione del suo oggetto non dice verità; il torto è di chi glielo fa dire.

Ma dato pure che qui il senso dia occasione a

facile inganno, non segue che possa indurci in errore riguardo alla quantità dei corpi. Quella prima illusione, se tale dee dirsi, viene per colpa d' un troppo facile giudicio dell' intelletto, che presume potergli il senso riferire come sia in sè costituita la causa della impressione patita, e dovere esser semplice quello di che non si possono discernere gli elementi. Se inganno v' è, riguarda una reale costituzione, che al senso non può apparire. Ma nell'estensione delle parti, essendo percepita nna parte e l'altra, ciascuna per sè sensibile, si tratta della stessa esistenza dell'oggetto sentito; oltre a che, noi stessi abbiamo coscienza di sentire diversamente disposte, e però distinte per posizione, varie parti del nostro corpo. Per conseguenza, appunto come, prescindendo dalla semplicità di qualità formali, gli occhi e gli altri sensi ci fanno certissimi della realtà obbiettiva dei loro oggetti e dei loro proprî immutativi; così per gli stessi sensi.

Ancora meno è lecito trarne ree conclusioni per l'intelletto. Il quale è semplicemente e pienamente conoscitivo, assai meglio del senso. Il senso non ci dice nulla dell'essenza delle cose, non pure riguardo alla sostanza, ma nemmeno riguardo alle disposizioni sentite: percepisce un oggetto onde gli vien l'impressione, ma del come sia costituito, non dice nulla, e chi crede che glielo dica s'inganna. Come facoltà essenzialmente passiva, il senso riceve a suo modo l'effetto dell'agente esteriore: or l'effetto d'una causa efficiente si modifica nel recipiente come questo richiede: sente poi in quanto è mutato. Al contrario l'intelletto può dirsi passivo solo per accidente, in

quanto prima d'intendere ha bisogno di ricever la specie, se già non l'ha da sè o altronde; e, restando nell'ordine intenzionale, rinnova la forma propria dell'oggetto. La rinnova più o meno determinatamente, dee contentarsi talora di note molto comuni; ma si porta sempre assolutamente alla cosa qual'è in se stessa, almeno come somigliante ad altro oggetto, pel quale sia conosciuta, senza riferirsi a passione che l'intelligente n'abbia ricevuta. La vera conoscenza è questa dell'intelletto, e perciò abbiam preso quasi per sinonimi cognizione e intellezione. Non neghiamo che il senso conosca; percepisce la realtà che lo altera; e meglio, distingue l'un dall'altro i diversi sensibili. Ma è conoscenza diminuita, e solo per analogia può compararsi all'intellettiva.

Ciò posto, tutt'altra cosa è dire che il senso, passivo e ignaro della reale costituzione de' suoi oggetti, può facilmente indurci in errore, *facendoci creder semplice ciò che esso non vede composto* (tutto sta qui); altro è dire che l'intelletto riguardo al suo oggetto formale non vede nulla che sia reale, e, contro la naturale tendenza, alla quale del resto non v'è correzione possibile, rimane illuso. Questo non possiamo ammettere, chè senza dubbio la natura, tendendo ad essere, tende al bene; il bene della natura intellettiva è tutto posto nella verità, ossia nel conoscere ciò che è veramente; adunque l'intelletto naturalmente conosce il vero, e se non lo conosce, si svia dalla propria natura, dalla quale non può sviarsi nei primi atti, nè in quelli che son necessari; che se in realtà si sviasse, tutto insieme il genere

umano, e Kant con esso, sarebbe impotente al rimedio d'un male così profondo.

Non ebbe dunque diritto alcuno il nuovo e falso Copernico di rovesciare il mondo, ponendo che la natura riceva le leggi e il modo dell'essere dalla nostra mente; chè l'oggetto precede la conoscenza, e questa da quello ha la misura. Non è vero che il primo conosciuto sieno per noi gli atti nostri, perchè conseguentemente ad essi abbiamo coscienza di noi, e gli atti medesimi sono presupposti alla riflessione che gli attinge, e presuppongono l'oggetto esterno al quale si portano. Non è vero che per acquistar certezza dobbiamo esaminar prima le nostre facoltà, perchè esse sono essenzialmente conoscitive, e conoscendo si proporzionano al loro oggetto; e senza suppor questo, non ne possiamo dir nulla, e l'intelletto particolarmente non può *avere in noi altra norma o altro giudice.*

Diverso modo nella realtà e nella mente.

La sesta questione che dicemmo appartenere allo studio della conoscenza, per mostrar come questa fu in ogni parte meditata dagli antichi, e s'ingannò E. Kant credendo di parlarne pel primo, s'annunciava così: *Evvi qualche disposizione soggettiva, che s'avveri nell'atto intellettuale, e non si debba attribuire all'oggetto, eppur volgarmente glisi attribuisca?*

Questo anzi sembra il principal punto che conviene esaminare contro il kantismo; poichè, temendo l'errore accennato nella questione medesima,

credette il nuovo maestro di dover rinnovare tutta la filosofia e tutta l'umana conoscenza. E, per assicurarsi da tal rischio, andò all'eccesso di dire che i principii più manifesti, i concetti stimati più immediatamente rappresentativi di realtà, sono impressioni soggettive determinate in noi dalla natura del nostro intelletto, senza proporzione all'ordine delle cose. Onde segue che non dobbiamo affermare nulla mai, se non che tale è la serie spontanea dei nostri pensieri.

Prescindendo dall'ultimo inciso della questione enunciata, le parole ivi poste potrebbero significare la domanda, se l'entità dell'operazione intellettiva sia diversa dall'oggetto inteso. Ma in tal senso sarebbe sciocchissimo il dubbio: troppo è manifesto che l'atto conoscitivo nel suo essere è tutt'altro dalla cosa percepita, per lo più materiale e grossa, mentre quello è spirituale, e però con immenso intervallo lontano da ciò che sussiste corporeamente fuori di noi. È impossibile che da questa parte ci sia pericolo di confusione tra l'entità dell'atto conoscitivo e l'entità dell'oggetto.

La questione diventa invece ragionevole e dà luogo ad ampie e sottili ricerche, se si confronta l'oggetto medesimo col modo ch'esso prende nell'intelletto, in quanto è termine immediato ed intrinseco dell'operazione intellettuale, e in quanto si fa di nuovo presente alla riflessione, che torna sull'atto intellettivo.

Prima si può confrontare la realtà dell'oggetto all'oggetto stesso in quanto è conosciuto, o in quanto è rappresentato nella mente. E avviene comunemente tra noi che la conoscenza resti inadeguata all'oggetto

non attingendolo nella sua quiddità, o non in tutte le sue note essenziali, o non secondo tutte le sue proprietà e le qualità necessarie. Avviene ancora che apprendiamo distintamente diverse ragioni formali contenute in una sola, e così siano distinte nella rappresentazione mentale alcune note, indistinte nella realtà che tutte insieme le avvera.

Cotesta limitazione e distinzione dei concetti, mentre l'oggetto, o non ha precisamente gli stessi limiti o forse non ne ha alcuno, nè consta di realtà distinte, come son distinte le ragioni intese, mette differenza, anzi qualche opposizione, tra l'atto conoscitivo e il suo oggetto, posto fuori del conoscente nell'ordine delle cose. E con ciò può sembrare che vada la conoscenza macchiata di falsità. Ma falsità ci sarebbe, se il conoscere consistesse principalmente in quel primo rappresentare che si fa l'oggetto per la semplice apprensione; ci sarebbe, se non conoscessimo in alcuna guisa la proporzione di cotesta prima immagine all'oggetto; ci sarebbe finalmente, se attribuissimo alla realtà percepita fuori di noi quel modo ch'è proprio dell'atto interiore; se dicessimo, per esempio, che sono distinte in Dio l'essenza e l'operazione, perchè noi distintamente le apprendiamo, che la perfezione divina è misurata dal nostro pensiero, che nulla sfugge nell'uomo all'analisi che ne fa la nostra filosofia. Al contrario sappiamo che la semplice apprensione per sè nulla afferma e nulla nega; che prende dall'oggetto la ragion formale, ma dal soggetto la limitazione ad esso corrispondente, secondo la sua virtù intellettuale e il modo d'eserci-

tarla; e, riflettendo su tutto questo, veniam poi a giudicare della proporzione che corre fra l'atto intellettivo e il suo termine, e a discernere che cosa dobbiam ritenere come proprio modo del soggetto, che cosa è lecito attribuir veramente alla realtà.

Credono i moderni neo-kantisti di portare una nuova osservazione e un argomento invitto contro l'ingenua fiducia dei realisti antichi, dicendo che, come dello stesso oggetto danno immagini diverse uno specchio convesso un piano un concavo, così i diversi intelletti; e non si sa e non si può sapere quale sia la verace rappresentazione, o come in essa discernasi l'influenza soggettiva dalla realtà obbiettiva. Se l'intelletto operasse come lo specchio, nel formare un'immagine qualsiasi, e rappresentar così materialmente l'oggetto, senza conoscere in alcuna guisa la proporzione del proprio atto al suo termine; quell'osservazione sarebbe giusta e il paragone terrebbe. Ma può dirsi in qualche guisa simile allo specchio soltanto il primo e più imperfetto operar della mente, col formar ch'essa fa le prime specie o le semplici apprensioni, non ancora riferite alle cose, nè comparate ad esse. Quella similitudine dello specchio vale pel senso, che non riflette, che non conosce la propria natura, nè la relazione del proprio atto al sensibile; salvo che natura senza dubbio l'ha ben disposto allo scopo pel quale è costituito. Non vale per l'intelletto che viene al suo più vero modo di operare, cioè a quello con cui si riferisce all'oggetto, e ad esso, implicitamente almeno, si confronta; che viene insomma al giudizio, pel

quale possiede la verità, se non s'inganna; e afferma o nega del soggetto appreso ciò che il predicato contiene. Or tutti sanno che i concetti nostri rappresentano parzialmente la realtà di natura; che distinguono spesso ragioni, identiche nell'ordine entitativo: che attingono con proprietà soltanto le cose del mondo corporeo in cui viviamo, e delle più alte ci formiamo soltanto qualche rappresentazione analogica. Con ciò rimane esclusa la falsità, che parea suggerita dalla limitazione dei concetti, o dalla loro sproporzione agli oggetti; e l'antica filosofia, che sì attentamente analizzò studiò risolvette tutte le questioni relative a tale argomento, tolse ogni ombra di dubbio ragionevole, e non lasciò alcun problema intentato alla curiosità dei futuri.

In altra guisa può considerarsi l'oggetto differentemente dalla reale disposizione, che gli compete in natura, secondo che divien termine della riflessione della mente, e con ciò diventa un'altra volta e in nuova guisa oggetto del pensiero, non secondo l'essere e il modo dell'ordine reale, ma precisamente in quanto è già accolto con un primo atto diretto nel conoscente.

Più generalmente, dobbiam distinguere dall'ente reale l'ente di ragione. Così è chiamato quello di cui tutto l'essere è l'essere termine del pensiero nella mente. Ente di ragione non è il pensiero stesso, ch'è un atto reale; è oggetto del pensiero medesimo. Può aver fuori del pensante un fondamento, una cagione che eccita la mente a pensar così; ma esso non ha verun atto entitativo, nè realtà veruna. Solo è nella

mente, che il pensa a similitudine e a maniera dell'ente reale. Perchè l'ente reale è il primo e il proprio oggetto della conoscenza intellettiva; e non senza ordine ad esso, o analogia con esso, può formarsi mai nessun concetto.

Tra cotesti enti di ragione hanno singolare importanza quelle che sono dette *seconde intenzioni,* e costituiscono l'oggetto della scienza logica. Tutti convengono in dire che la logica è direttiva dell'atto della ragione nel tendere alla verità. La ragione umana, che non per immediata intuizione, ma per via deduttiva o induttiva, giunge alla scienza, e nel discorrere può sbandarsi, ha bisogno d'esser diretta. D'altra parte essa è che dirige gli atti umani, ed essa ancora può riflettersi sopra di sè: onde viene ch'essa può e deve considerare i propri atti, per dirigerli convenientemente nel loro processo. E così viene a costituire la logica. Ma l'operazione necessariamente è riguardata in ordine al termine, che qui è l'oggetto inteso. Il primo oggetto che a noi si presenta è posto fuori di noi nelle cose sentite, alle quali pur si volge l'intelletto. È manifesto che la logica non riguarda per sè e direttamente coteste cose, che sono oggetto d'altre scienze speciali: appena le guarderà talora indirettamente, in quanto col loro modo di essere forse influiscono sul modo stesso di conoscere e sulle leggi del pensiero, come avvien che influiscano la necessità e la contingenza. Ma deve il logico per sè considerar gli oggetti precisamente come sono costituiti nella mente o contenuti ne' suoi atti. Ora le cose, in quanto sono co-

nosciute o intese in atto, prendono un nuovo modo di essere che spetta all'*ordine intenzionale:* in quest'ordine il logico si trattiene.

L'intenzione è *formalmente* il medesimo atto intellettivo che tende all'oggetto; *oggettivamente* è il termine a cui l'atto si porta, intendendolo o rappresentandolo. Se dunque prendiamo come prime intenzioni quelle che corrispondono agli oggetti reali direttamente conosciuti, ossia quelle che di lor natura non ne suppongono altre precedenti, poichè da esse s'incomincia; bene diremo seconde quelle che suppongon le prime, e sorgono per riflessione sopra le stesse. Hanno dunque per loro termine gli oggetti prima pensati, ma formalmente in quanto essi son già pensati e acquistano nella mente un nuovo modo di essere, che non hanno nell'esterna realtà. Così queste seconde intenzioni formalmente consistono negli atti riflessivi che tornano sugli atti primi; oggettivamente son poste nel contenuto di quei primi atti, o nelle cose pensate, precisamente come sono intese e col modo che prendono nell'intelletto. Per esempio è prima intenzione quella che riguarda il vivente e ne rappresenta l'entitativa composizione: oggettivamente è una realtà a noi esterna; formalmente è l'atto diretto che ad essa si termina. Ma il vivente, come è accolto nell'intelletto, non ritiene più quella concrezione materiale con cui esiste nel mondo; nè quell'ultima determinazione singolare, senza la quale non può avere realtà; nè forse l'ultima specificazione, a cui non penso o che mi è sconosciuta. Non solo nella mente è rappresentato da un atto

spirituale; ma ancora rimane astratto senza l'ultime note individuanti; forse è anche indeterminato riguardo alla specie, e io penso un vivente in genere. Or io prendo a considerarlo propriamente così, come nel mio pensiero è libero da quelle ultime determinazioni, ed è rappresentato qual natura capace di specializzarsi o almeno d'individuarsi in diversi modi. Ecco una seconda intenzion *formale* nella riflessione che faccio sulle prime nozioni; intenzione *oggettiva* nella natura di vivente, in quanto è già astratta nella mente, e la vedo potersi riferire a diverse e a molti individui. Tali seconde intenzioni, e specialmente le oggettive, che sì strettamente appartengono all'ordine della conoscenza, costituiscono il proprio soggetto della logica.

E quelle intenzioni sorgono veramente in diversi modi nel nostro intelletto, secondo le diverse maniere d'operazione che gli convengono: concetti, giudizi, raziocinii.

Non mai la questione di ciò che è oggettivo e reale ovvero soltanto soggettivo e ideale, fu studiata sì a fondo, come quando si disputò degli universali. Con una leggerezza incredibile di criterio, e con molta mancanza di vera erudizione riguardo al pensiero antico, i moderni raccontano qualche cosa delle dispute medioevali, e le disprezzano come vane, e compatiscono chi vi si perdeva. Era invece uno studio de' più vasti e profondi a cui possa elevarsi l'umano ingegno, e se Kant ebbe qualche punto di ragione, dicendo che bisogna rendersi conto del modo e del valore della nostra cono-

scenza, il pensiero di lui fu in quella disquisizione e prevenuto e superato. Dovette essere a tutti e sempre chiarissimo che ogni realtà è in sè medesima singolare e che l'ultima individuazione di ciascuna cosa è ad ogni altra incomunicabile: c'è dunque fra i singoli soggetti una differenza che non può togliersi, un vano che non si può colmare. Eppure convengono veramente nel mio concetto d'*uomo* tutti gli uomini, e in quello d' *animale* tutti i senzienti. Come posso io valermi d'uno stesso concetto per rappresentarmi i diversi animali o i vari individui umani? Par ch'io m'inganni, se con uno stesso pensiero voglio rappresentarmi l'una e l'altra persona, l'uno e l'altro vivente. Diremo che i concetti universali non hanno reale applicazione? Anzi non a torto io dico di Pietro e di Paolo e di ciascun altro, che è uomo; e del leone e del sorcio, che sono animali. Anzi di concetti universali perpetuamente ci valiamo discorrendo delle cose che ci stanno intorno, e regolandoci nell' agire intorno ad esse: dunque quei concetti rispondono ad una natura che veramente è comune. Questa tuttavia non esiste altrimenti che nei distinti singolari. Con che rimane manifesto che alla natura intesa competono due diversi modi di essere; uno com'è materialmente moltiplicata negli oggetti reali; l' altro com' è formalmente una e conosciuta per tale nell' intelletto.

Dovettero adunque gli antichi scrutare a fondo il problema della conoscenza, e analizzare sottilmente i procedimenti intellettuali, dal primo acquisto delle specie intelligibili fino alla perfetta forma-

zione dei pensieri. Vero è che questa analisi dell' intellezione non può andare in tutto divisa da qualche studio della realtà: cioè in quanto la maniera dell' essere influisce sul modo di conoscere e sull' ordine degli atti intellettivi. Non era possibile ben ragionare dell'universalità, senza vedere, se, ogni volta che un nome è comune a molte cose, anche il concetto serbi unità, e se questa possa rimanere intera, moltiplicandosi le differenze dei soggetti ai quali il concetto è applicato. Può darsi al contrario un concetto, che senza vera unità sia significato da un nome solo, e, discendendo a molti soggetti, vada in essi diversificandosi? Dall'avverarsi l'uno o l'altro di questi modi di comunanza viene la considerazione dell'univocità d'un nome e d'un concetto universale, ovvero dell'equivocità e dell'analogia; nè senza profondo pensiero ai libri logici d' Aristotele è premesso il trattato delle categorie, le quali son divisive dell'ente reale, e assegnano le supreme ragioni, irreducibili ad altre più semplici e non mutate nel restringersi poi con altre determinazioni. E là sono pure enunciati i principî che distinguono dall' univocità l'analogia.

Abbiamo così accennata la principal questione che riguarda le intenzioni logiche aggiunte alla prima operazione intellettiva, che è la semplice apprensione o il concetto. Non fu meno profonda la critica dei vetusti filosofi riguardo al *giudicio* o alla seconda operazione della mente. E se qui pure il Kant si sforzò d' intervenire e correggere, dicendo che la prima conoscenza è nei giudizi, coi quali

veniamo a formarci i concetti delle cose, mostrò soltanto e la confusione de' suoi pensieri e la voglia di far da maestro. In che senso il giudizio sia primo nella conoscenza, lo seppero e lo dissero mirabilmente gli antichi, quando insegnarono come la verità è manchevole nella sola apprensione che nulla afferma o nega, ed è perfetta nell' intelletto che compone e divide. Ma che i concetti vadano innanzi al giudizio in cui entrano, è manifesto, come il principio del moto è prima del termine, e gli elementi precedono come parti materiali il composto; e più nell' umana natura, ove si procede dalla potenza all'atto, prima è l'atto imperfetto che il perfetto. Che poi giudicando ci formiamo in qualche modo i concetti, è vero, in quanto giungiamo a sapere che un designato oggetto è rappresentato da tal nozione, e così o così si definisce.

Ora il concetto applicato così, non è la semplice apprensione presupposta al giudicio; anzi è un giudizio perfetto, come s'io dico: l'uomo è animal ragionevole; ovvero penso *animal ragionevole,* riferendolo all' uomo. Avvertasi che può constare di parti ed esser complesso anche il concetto: ma allora diventa giudizio, quando esplicitamente o implicitamente importa la copula **è**, ovvero **non è**; con la quale al semplice apprendere s' aggiunge l' assenso, che gli arabi interpreti d' Aristotele chiamarono credulità della mente; ed è operazione essenzialmente distinta dal semplice concepire. Adunque la prima operazione rappresenta un oggetto, quasi materialmente; come un'immagine intenzionale

sì, ma non riferita in atto al suo tipo: nel giudicare nivece, e si riferisce il pensiero all' oggetto di cui è rappresentativo, e si dice che la cosa importata nel soggetto del giudicio o della proposizione è in sè disposta, com' è nell' intelletto informata dal predicato; con che riusciamo ad avvertire la corrispondenza fra la cognizione ed il conosciuto. Venne tardi e male Emmanuele Kant a dar segno di vedere in confuso ciò che da tanti secoli era stato chiaramente insegnato.

Avremo pure, riguardo al giudizio, un duplice studio: uno che lo considera assolutamente, o formalmente in se stesso nella composizione dei termini e nelle proprietà che risultano dall' estensione di questi e dall'esser la copula positiva o negativa; l' altro che lo rimira in ordine all' oggettiva realtà, onde vien talvolta qualche diversa proprietà logica nel giudizio medesimo. Universalmente si può cercare la proporzione che corre tra l'*essere, atto dell'anima*, secondo cui convengono i termini che la mente prendeva prima divisi e poi compose, e l' *essere atto dell'ente,* che nelle cose si avvera. Quel primo essere, che è la copula, e le particolari ragioni che prendono i concetti in quanto son termini nei quali il giudizio si risolve, sono intenzioni seconde, che il logico considera in ordine alla perfetta operazione intellettiva; e gli Scolastici non mancarono anche in questo di ben discernere la realtà oggettiva dal modo che gli oggetti intesi possono prendere nella mente. Della dottrina logica sul giudicio mostrò il Kant d'aver inteso qualche parte più facile, ossia la no-

zioni relative alla quantità e alla qualità delle enunciazioni, ond' egli trasse, male a proposito, le sei prime categorie; toccò il resto e lo guastò, quando volle raccogliere le altre categorie dal rapporto del soggetto col predicato, o pensò alcunchè di simile alle proposizioni modali.

Il passar nostro dalla potenza all' atto per via d'atti imperfetti c'importa pure la necessità di ragionare, venendo dalle verità più note ad altre che prima c' erano ignote. Qui il processo diventa più lungo, e il confronto di molte cose più complicato, sì che l' analisi riesce molteplice e acuta: non per questo vinse la penetrazione dello Stagirita. Credette il Kant di poter guardare dall'alto l'opera aristotelica, disprezzando i modi sillogistici, e condannando quelli che non sono della prima figura. Ma fu zelo inutile, dopo che la verità era già stata detta interamente: è vero che i modi delle figure altre dalla prima sono imperfetti, in quanto mancano di chiarezza o procedono per via indiretta; ma sarebbe errore il negar che manchino di forza illativa, e incompiuta sarebbe stata la logica, che non gli avesse enumerati, e non ne avesse assegnate le leggi. Nulla mancò, anche in questa parte, nella considerazione della formale struttura del sillogismo e dell'induzione e degli argomenti che all'uno o all'altra si riducono, e poi nell'attendere alle diverse applicazioni o a materia necessaria di scienza certa, o a quella ov'è solo probabile la conclusione, o infine alle arti sofistiche. Certo Aristotele, che raccolse tutti i tesori delle ricerche fisiche e metafisiche a lui anteriori, e li purgò

e li crebbe, egli che sì rettamente scrisse di etica e di politica, e stabilì i principî e diede ordine a tutte le scienze, parve compiacersi sovra ogni altra cosa della sua logica, come di quella ch'egli primo intraprese, e sentì d'aver condotto a perfezione. I secoli posteriori adopraronsi a render più facili gl'insegnamenti dati in uno stile molto conciso: ma furono concordi, salvo qualche delirio passeggero, nella riverenza al maestro, e nel riconoscere che alla sua logica, vera critica della ragione, non v'era nulla da togliere, pochissimo o nulla da aggiungere.

Al contrario volle provarvisi Emanuele Kant, e per acconciare questa povera lucerna della ragione, ove gli parve di veder lo stoppino far fungo, la spense: a riaccenderla non riuscì. Fu uno spegnerla veramente il pervertirne la bontà naturale e la virtù conoscitiva: nè pose alcun rimedio al mal fatto col proporre invece i suoi schematismi.

Chiamò schematismi certe figure determinate nel soggetto, secondo le quali prendono forma i concetti e i giudizî che danno principio al nostro intendere. Ei toglie la dipendenza della facoltà da qualunque oggetto nel formare il pensiero, se non *forse* come da un eccitante che irrita o spinge al moto (anche questo, chi sa perchè?): sapremo *forse* alcuna cosa del nostro modo di concepire; della realtà che sta fuori, non sapremo nulla. — Primi schemi della nostra conoscenza furon detti quelli che ci fanno veder tutto nello spazio e nel tempo, e così pessimamente fu confusa la misura indissociabile dell'estensione e del moto ch'è nell'universo corporeo, con una sog-

gettiva necessità del conoscente. — Seconda serie di schemi è quella che ci fa distribuire i nostri giudizi in certe classi o categorie: qui poi l'error kantiano è molteplice, e ci giova trattarne alquanto.

Con quella idea confusa che il giudizio è la prima conoscenza della mente umana, si fece il Kant a costruire una divisione da sostituire ai predicamenti di Aristotele; e incominciò il lavoro, senza sapere qual fosse il soggetto che dovea dividere. Doveva questa divisione riferirsi alle cose, ovvero agli atti intellettivi? Aristotele aveva certo pensato alle cose, e trattò principalmente delle supreme ragioni essenziali ne' suoi *Metafisici;* solo fece poco più che enumerarle nei libri logici. Kant, da sincero idealista, più doveva attendere ai nostri pensieri. Ma pure in quest'ordine, dovea pensare ai concetti, ovvero ai giudizi? Aristotele mirava ai concetti; perchè fra qnesti abbiamo le nozioni incomplesse, alle quali immediatamente rispondono le cose diverse; perchè nei concetti è propriamente quella universalità che per costituire le classi è richiesta; perchè dai concetti, e specialmente da quelli che nel giudizio tengono il posto del soggetto, dipende la maniera del giudizio medesimo. Kant al contrario, sempre strano, volle dividere i modi di giudicare; i quali assai più ritengono dell'essere intenzionale, essendo la forma del giudizio posta nella copula, che è atto nella mente. Ma nel complesso delle nozioni che qui si uniscono, come si potrà arrivare ad assegnar per questa via le diverse maniere degli enti?

Senonchè l'idealismo di ciò non cura, e come

appunto si volle, nella serie kantiana sono distinte le maniere di giudicare, così vengono innanzi, l'essere affermativo o negativo del giudizio, ovvero l'essere universale e particolare; la relazione del soggetto al predicato, come di sostanza o di causa o con mutua dipendenza; il modo di contingenza o di possibilità o di necessità, non si sa bene se oggettiva di essere, o soggettiva di giudicare. Da ciascuno di questi quattro capi traggonsi tre maniere (Kant voleva ordinare una condizione, un condizionato, un misto d'ambedue), e sorge così la sinossi kantiana delle dodici categorie, che altre volte esponemmo.

Ancora una volta insistentemente notiamo, come quella parte di verità che poteva nascondersi sotto gli errori di Kant era notissima agli antichi, e fu da essi grandemente considerata. È vero che gli oggetti prendono nella mente un altro modo di essere che non hanno in se medesimi; prima in quanto son rappresentati da un atto spirituale e operativo tutto diverso entitativamente da ciò che sussiste in natura; poi per quei modi speciali che il nostro intelletto dà spesso a ciò che intende, o d'universalità o d'analogie o di relazioni, che nella realtà hanno qualche fondamento, ma sono enti di ragione. Qui, e non altrove, qui si potè dubitare un momento che s'insinuasse alcun errore; e veramente alcuni ingegni meno forti e non lucidi s'impigliarono in una rete che non seppero districare. Se le cose tutte son sin-

golari, parve ad alcuni che ogni comunità dovesse essere esclusa dalla natura, anche com'è nell' intelletto, e solo per equivocazione a molti individui s'attribuisse lo stesso predicato. Poichè le idee paiono davvero universali, altri dissero che debbono pur sussistere certe forme astratte, alle quali direttamente si riferiscano le nostre conoscenze. Tutti si fondavano in un evidente e innegabile presupposto, che il pensiero dee corrispondere all'oggetto, nè passava lor per la mente di dubitarne; ma non tutti seppero dare poi la distinzione che l'Angelico insegnò dicendo: *Cum dicitur quod intellectus est falsus. qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si ly aliter referatur ad rem intellectam: tunc enim intellectus est falsus quando intelligit rem esse aliter quam sit; unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, nt intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur, si ly* **aliter** *accipiatur ex parte intelligentis; est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo quam modus rei in essendo; quia intellectum est in intellectu immaterialiter per modum intellectus, non autem materialiter per modum rei materialis* (I p. q. LXXXV art. I a 1^m). Ossia: È falso l'intelletto diverso dalla cosa che diciam conosciuta, se la diversità vien riferita all'oggetto, perchè l'intelligente gli attribuisca quello che in esso non è; non è falso, se la diversità rimane nel modo d'intendere, o nel modo che la forma prende precisamente in quanto è nell'intelletto, e che l'intelligente sa d'avere in sè, ma di non dovere at-

tribuire all'oggetto. Per non intender questo, o per non attendervi, errarono i nominalisti i platonici ed altri antichi, male traendo ingiuste conclusioni da un assunto vero, che il conoscente deve assimilarsi al conosciuto. Pessimamente il Kant negò cotesto assunto, per non dedurne conclusioni false; ma distrusse con ciò la massima perfezione dell'uomo, che è la conoscenza, tutta posta nel rinnovare in noi le cose esteriori. Ottimamente i migliori Scolastici, duce l'Angelico, distinsero fra ciò che è proprio dell'intelligente e ciò che il medesimo attribuisce all'oggetto, e videro molto bene quali forme accidentali o intenzioni seconde potessero convenire alla natura in quanto è astratta, ovvero le si aggiungessero in quanto soggiace alla riflessione intellettiva.

Così distinsero molto chiaramente l'ente di ragione, che pur l'intelletto tende a concepir nelle cose, dalla vera realtà; riconobbero che molto spesso alla distinzione dei concetti non risponde alcuna distinzione entitativa, come quando distintamente pensiamo in ordine allo stesso soggetto corporeità e vitalità e l'essere d'animale e l'essere d'uomo, o ancora quando nominiano i diversi attributi di Dio; seppero che all'**è** copula del giudizio non corrisponde sempre un atto di essere entitativo, e spesso quell'**è** s'avvera per un atto accidentale, altro dal primo pel quale il soggetto sussiste. Similmente nel ragionare, ossia nel trarre da verità già note altre che ignoravamo, fu sempre avvertito che l'ordine ontologico raramente risponde al logico, in tal guisa che la ragione del conoscere sia pur la ragione dell'essere.

Talora dalla cagione si può dedurre l'effetto, come chi conosce la perfezione del Creatore ne trae certissimamente che bene è disposto l'universo; ma più spesso noi dagli effetti saliamo alle cagioni, e quelli ci sono più noti, e siam quasi ciechi alle verità per sè manifestissime, come augel notturno al sole. Così chi vede ordinato l'universo, ne deduce la necessità d'un primo ordinatore; e sa e vede chiarissimamente che la dipendenza reale è inversa di quella che è nel suo conoscere; ma appunto perchè lo sa, non s'inganna. In ogni modo di operazione intellettiva, fu accuratissima l'antica logica a discerner dalla realtà l'ente di ragione e il processo intellettuale.

Verità e certezza.

Finalmente, abbiam posto come settima questione da risolvere, affine d'avere intera la critica della conoscenza intellettuale, ossia della ragione: *Qual è la perfezione propria della conoscenza e come veniam meno da essa?*

Noi rispondiamo subito, con la persuazione di dir cosa chiarissima, che è propria perfezione della conoscenza la verità, posseduta con chiarezza e con certezza; che poi veniam meno alla perfezione stessa, se questa luce o questa fermezza è difettosa, o peggio assai, se invece del vero, riteniamo il falso. Di fatto l'intrinseca natura della cognizione è posta nel riferirsi ad un termine, come ad oggetto rappresentato per via dell'atto conoscitivo. Tutto il bene del

conoscere sta nella conformità di cotal rappresentazione con la realtà a cui si riferisce: e tutta la perfezione della conoscenza è da cercare nell' ottima maniera di ottenere e di possedere cotesta conformità del conoscente con l' oggetto conosciuto. E i difetti saranno o in qualche difformità che s' insinui, o se pure la rappresentazione è ottenuta, nel non averla in quel modo che al conoscente conviene, con piena coscienza e con certezza di possederla, come dichiareremo.

Prima di esporre quanto perfettamente la sapienza antica abbia studiato la questione proposta, e così nulla mancasse all' esame che dovea farsi del *conoscere*, non meno che dell' *essere*, accenniamo come fosse incapace, non diciam di sciogliere, ma eziandio di proporre il problema, E. Kant. Tutto per lui, dopo l' eccitamento, partito *forse* da qualche oggetto esterno, era determinato dall' interna disposizion del soggetto, senza proporzione con la realtà delle cose. In che dunque potea riporsi la bontà o la perfezione di un tal conoscere? Non rimane più norma alcuna; se pure altri non dica che il buono del pensare sta nella coerenza degli stessi pensieri fra loro; di che potranno contentarsi quegli stolti che deridono l' antico studio della logica formale. Ma la logica formale necessariamente è studiata per procedere con certezza e rettitudine in tutte le scienze reali; pessimamente i neo-kantisti, che la disprezzano, riducono ad una specie di logica inutile tutto l' ordine della conoscenza, nè più lo riferiscono all' universo in cui viviamo.

Lasciando cotesti sogni, la mente deve conformarsi alle cose, e in questa conformazione, di cui l' intelletto sia conscio, è posta la perfezione della conoscenza. Or questa medesima conformità costituisce la verità, e l' esserne conscii è il modo che all' intelletto conviene di possederlo. In cotal maniera è notissima la definizione; *veritas est adaequatio intellectus et rei.* E poichè poniamo la verità in una adequazione, che è relativa, ne troveremo la perfezione e i difetti, attendendo ai due termini che debbono adeguarsi, e al modo di riferirsi l' uno all' altro. Nell' aver poi piena coscienza di codesta adequazione raggiungeremo l' ottimo compimento del conoscere: è la verità posseduta con certezza. Ricordisi il lettore che queste cose esponiamo, non già pensando d' intraprendere un nuovo studio; ma volendo far sentire e toccar con mano quanto stranamente si siano ingannati E. Kant e gli ammiratori suoi nel credere che egli abbia fatta la critica della ragione, e che prima di lui non ci si fosse pensato. Il fatto è che prima ci si è pensato e lo studio fu in ogni parte perfetto; che il Kant ha reso ogni cosa assurda e impossibile.

Guardando prima l' oggetto, assolutamente è vero che quanto esso più s' innalza nella perfezione entitativa, tanto migliore n' è ancora la conoscenza. Poichè l' atto di conoscere è un riprodurre nel conoscente la forma di ciò ch' ei conosce e fargli acquistare in nuova guisa la perfezione del conosciuto. Di questo che importa ai kantisti? Se son logici, nulla, poichè non sanno di avere alcuna rappresentazione.

A noi sì ne importa, e diremo che la mente si eleva all' oggetto, o essa nobilita l' oggetto, secondo che questo è superiore a lei, o le è inferiore. Quanto più, o per altezza di perfezione o per essere comprensivo di molte determinazioni, si eleva il termine formale dell' intellezione, tanto questa va più lontana dalla materia, e dalla potenzialità e dalla concrezione della medesima. Or questo è dire che l' intelletto si proporziona all' attualità dello spirito, e tanto è migliore quanto può sorgere a rappresentarsi ciò che insieme è più spirituale e intelligibile. Così diventa più perfetta la nostra mente, conoscendo le ragioni formali più alte, e salendo all' ordine che eccede la materia, e più e più giungendo a toccare in qualche modo l' atto purissimo, la prima Cagione dell' universo.

È vero che salendo sopra di noi, non possiamo formarci un concetto proprio delle essenze spirituali e tanto meno di Dio infinito. Ma quella nozione che pur ce ne possiamo formare, dedotta per analogia dalle cose a noi manifeste, e compensata della sua limitazione con saperla inferiore alla realtà, e purificata dalle imperfezioni e dai modi degli enti inferiori, basta ad elevar l' intelletto, assai più che se il medesimo si trattenesse negli oggetti presenti, limitati in se stessi e al paragone imperfetti. Più si eleva la mente, considerando l' ordine spirituale, ancorchè non lo conosca di conoscenza immediata, nè come proprio oggetto, che non si elevi fermandosi nell' ordine materiale, quantunque se lo rappresenti con maggior chiarezza e proprietà. E senza confronto

più si nobilita e si compiace pensando a Dio, conosciuto per rimotissime similitudini e per eccesso e per negazione, che descrivendo tutte le varietà delle specie inanimi e vitali, ond'è costituito l'universo. Così sentiva Aristotele; così sentono tanto meglio coloro, ai quali la certezza e la luce della rivelazione danno conforto, per sorgere a un'idea meno rozza delle infinite perfezioni. Poichè l'intelletto diventa a suo modo l'oggetto inteso: da questo adunque si misura la prima elevatezza e la perfezione della mente, di cui è determinata d'altra parte la virtù o la capacità.

Poveri kantisti, che diranno a questo? Per essi oggetto vero dell'intellezione non v'è. Se aspettano che alcunchè di reale risponda alle minime conoscenze dell'ordine sensitivo o fenomenico (che proprio ci sia, non lo sanno); certo per essi ogni cosa svanisce, quando si viene all'ordine intellettuale, ai concetti e più agli assiomi, che toccano le ragioni essenziali, anche più comuni e perspicue. E se l'ente è oggetto dell'intellezione, e se la perfezione di questa cresce come quello, non ne resta nulla in quello strano sistema che pone gli atti intellettivi come sogni indipendenti dall'università delle cose. Vien meno il primo criterio e il principal fondamento per giudicare della bontà del conoscere: cioè manca l'oggetto, a cui per sè tutta si riferisce ogni operazione, e quella particolarmente che dovrebbe esserne immagine o rappresentazione.

Guardando al soggetto conoscitivo, dovrebbesi misurar da prima la forza della mente, secondo l'at-

tualità dell' essenza spirituale, in che l' intelletto ha radice. Ma l' essenza non è a noi manifesta, se non per mezzo della medesima operazione: questa poi non può essere considerata, se non tenendo insieme l' occhio all' oggetto, senza il quale l' operazione non ha senso e non è intelligibile. Or per intendere, il soggetto ha bisogno, prima d' una specie che l' ecciti a formarsi il concetto di ciò che intende; poi di lume, secondo il quale più o meno chiaramente si riferisce col suo pensiero all' oggetto e giudica la verità.

Secondo la perfezione e l' attualità intellettuale della specie che rappresenta l' oggetto, o che immediatamente dispone la mente a formare il verbo rappresentativo dell' oggetto, più o meno propriamente l' intelletto diventa la cosa intesa. Non cerchiamo ora in qual modo coteste immagini possano formarsi, a che si richiede o la presenza dell' oggetto che influisca sull' intelligente, o l' azione d' una causa più alta che contenga e la ragione dell' oggetto e la virtù d' imprimerne la specie nell' intelletto. Tutti sanno che fu problema con gran cura studiato in ogni sua parte.

Ma quella rappresentazione, che consiste nel semplice concetto, senza che la mente sia conscia di riferirsi con essa ad alcuna cosa, costituisce l' intelletto quasi materialmente vero, non basta a far sì ch' ei possieda formalmente la verità. A questa noi veniamo per mezzo del giudizio, ove aggiungiamo al soggetto la forma del predicato, e l' uniamo per la copula È, che nell' ordine di ragione corrisponde all' È

reale, o a quell'atto di essere per cui la cosa è costituita in sè medesima. E se questa corrispondenza non manca, abbiamo così e sappiamo d'avere la verità.

Eppure di nuovo, cotesta convenienza dell'intelletto con la cosa, conoscendo la quale conosciamo il vero, può essere veduta sotto una luce più o meno viva, e può essere a noi presente o per intrinseca evidenza, o per motivo esterno che la persuada con più o meno di chiarezza e di forza. La diversa luce può fare che l'oggetto sia riconosciuto con maggiore o minore comprensione delle note che gli competono, o che si resti più lungi dall'esaurire l'intelligibilità del medesimo. Può fare ancora che l'adesion della mente al giudizio formato abbia diversa determinazione o fermezza. Quando la mente è appieno determinata a giudicar così, diciamo che è *certa* della verità. Questa certezza sarà pienamente posseduta, quando, per la riflessione sul nostro intendere, esplicitamente conosceremo la necessità (assoluta, o almeno ipotetica, ma ritenendo insieme che la condizione si avveri) della affermazione a cui aderiamo. Tuttavia questa riflessione non costituisce, come parve ad alcuni, anzi piuttosto suppone la certezza, la quale fu molto bene definita dall'Aquinate dove scrisse: *Certitudo proprie dicitur firmitas adhaesionis virtutis cognitivae in suum cognoscibile* (in III Sent. Dist. XXVI q. II art. IV), o più brevemente: *Determinatio intellectus ad unum* (ib. Dist. XXIII q. II. art. II q. 3). Ora cotesta fermezza o perfetta determinazione già si trova nell'atto che afferma o nega

immutabilmente ciò che all' intelletto si manifesta; vi è già, prima della riflessione. Questa peraltro ci fa consci d' esser certi, e però fa essere la certezza, come conviene all' intelletto, in atto conosciuta e così posseduta appieno.

Questo grande problema della certezza tormenta gl'ingegni dei moderni filosofi, che guastati dal kantismo, o corrotti dal materialismo o da un grossolano empirismo, non osano più quetarsi in alcuna affermazione universale, e appena son certi di ciò che colpisce i loro sensi o irrita i nervi: andar oltre, par loro un rischio mortale, assai più che non sembrasse il valicar l' oceano ai primi compagni di Colombo. Lo scetticismo per tutto ciò che non è immediato oggetto di esperienza, è la comune disposizione degli animi tra i moderni sofi; i quali compatiscono come un sogno puerile il dogmatismo antico, e dicono illusi quegli Scolastici, che non avevano imparato da Emmanuele Kant a studiare la conoscenza e a cercare per quali vie e dentro quali limiti si possa giungere alla certezza!

L' unico modo di non ismarrirsi in un labirinto inestricabile è quello di non rinunciare alle prime verità innegabili, e di non togliere il fondamento più necessario d' ogni possibile raziocinio. Sempre s'è detto che contro lo scettico assoluto non v' è dimostrazione efficace: con chi non ammette nulla, non v' è maniera d' incominciare un ragionamento. Ma bisogna seguire la natura, che nella prima inclinazione è determinata dalla sua ragion formale: vuol dire che è inclinata così per ciò stesso che ha tale

essenza, ossia perchè è quella che è. Ora la natura intellettuale, incominciando dal grado infimo che è nell'anima umana, dalla sua natura è immutabilmente portata ad aver per reali ed oggettivi quei principî, senza i quali non concepisce che alcun ente sia possibile. Dunque non si dee resistere a questa evidenza, nè seriamente si può mettere in dubbio una verità sì manifesta; nè d'altra parte riuscirà nessuno con buona logica a ristorarla, se per un momento, e solo in via d'ipotesi, si provi a riguardarla come rovesciata: sempre dovrà supporre ciò che tenta di dimostrare. Dobbiamo tenere la natura per buona e vera, sotto pena di non poterla emendare in alcuna guisa.

Nè si chieda la dimostrazione di qualunque giudizio, come se non ci fosse altro modo d'acquistar certezza. Quando l'occhio vede, non si deduce da segni estrinseci il colore dell'oggetto veduto: esso è per sè manifesto. Meglio assai l'intelletto intuisce la verità delle proposizioni per sè evidenti; e questo è il modo di gran lunga migliore per la facoltà conoscitiva, portarsi al suo termine quale è in se stesso, senza bisogno di cercargli luce da una sorgente esteriore. Per gli spiriti migliori del nostro, cotal maniera si estende a tutte le verità che lor corrispondono, come oggetto proporzionato e naturale: hanno essi fin da principio perfetta l'operazione, come la natura e le facoltà, non inchiudendo potenza che debba svolgersi, nè dipendendo da azione successiva di cause create e mobili. Per noi invece quel nobilissimo modo dell'intuizione è limitato a pochi principî per sè noti. Di mano in mano che i

concetti in noi si formano, pel presentarcisi nella fantasia gli oggetti onde possiamo astrarre le specie, l'intelletto viene spontaneo in quei giudizi, dei quali la verità necessaria manifestamente è contenuta nei concetti acquistati. L' intelletto fa questo, intuendo con visione diretta e immediata, con evidenza perfetta, per necessità invincibile; l' intelletto che *intus legit* e raccoglie le essenze; l'intelletto che è il nome primo e più proprio della spirituale conoscenza. Il Kant ha sbagliato anche nel nome, quando invece chiamò *ragione* la facoltà, che mal distinse dall' intellettiva, e alla quale pessimamente poi attribuì l' ufficio di stabilire i più alti principî. Sembrò supporre che questi fossero il frutto d' un discorso, o che ragionando la mente nostra ci arrivasse. È assurdo parlar di ragionamento, senza partire da premesse già note, e senza avere in cima a tutto gli assiomi non appoggiati ad altre verità. Perdendo poi l' applicazione di que' principî in un mondo ignoto di numeni, tutto egli fece scomparire come nebbia evanescente.

Seguendo la natura, alla quale è inutile far violenza, procedettero gli Scolastici. Ogni volta che riflettendo sui propri atti conobbero essere determinata la mente ad affermare o a negare alcuna enunciazione, o per immediata evidenza o per ineluttabile raziocinio, nemmen sognarono di porre in dubbio la verità. E se passarono a sottile esame i procedimenti della ragione, con gl' immensi trattati delle questioni logiche, — esame sì sottile e profondo che i moderni in confronto sono scherzi, quando non sono

assurdità, — teoricamente si fu per conoscere la natura dei nostri atti e la natura del nostro conoscere; praticamente, per potersi accertare che nei vari discorsi gli atti si succedessero secondo l'inclinazione d'una retta natura, ossia come esige la ragione. E quando questi procedean sì naturali, che la ragione non potesse procedere altrimenti, non era più lecita nè possibile alcuna disputa sulla necessità ontologica corrispondente alla logica: sentivano che dubitar di questo, a parole si può e si può forse con la sfrenata fantasia avvezza ai sogni, non si può con la mente; sapevano che il contrario delirio era caduto in qualche cervello infermo, come in Protagora e in Pirrone, ma appunto se ne curavano come noi dei rinchiusi in un manicomio.

Quando poi gli atti intellettivi non erano imposti dall' evidenza, eppur v' era motivo bastante a poter ritenere il loro assenso per conforme alla realtà, sapevano stimarne la probabilità, e così valutare il peso delle opinioni, alle quali aderivano. Sapevano tutto questo, e molte altre cose che potremmo ricordare. Ora ci basta e c'importa di far notare questo punto principalissimo: La critica della ragione che gli antichi istituirono, la sola verace critica che il filosofo dee fare, è quella che cerca se l' assenso dato dall' intelletto ad un giudizio è conforme alla necessaria inclinazione della natura ragionevole, o se da questa s' allontani. Se così appare la conformità, che la mente non possa dissentire, e ancorchè l' uomo parli altrimenti, non riesca a pensar sinceramente il contrario; è certissima la verità, quanto è certo

che la propria vita dell' intelletto è conoscere ; che la natura non può essere intrinsecamente cattiva ; che il vivere non è un danno; che infine, se l'errore è necessario, non resta modo di ravvisarlo e correggerlo. Se siamo costretti a dir di sì, è inutile disputarne ancora. Così stanno insieme, come luce e visione, la necessaria verità dei principî e l' invincibile tendenza ad ammetterli. Poi le conclusioni son certe, quanto appar necessaria la loro connessione coi principî ; e di nuovo è inutile che ci sforziamo di dubitarne, mentre una logica irresistibile ci conduce a vederle implicite nelle prime verità. Perciò queste prime verità furon dette semi delle scienze, e i semi parvero ingeniti con la natura ; chè di fatto la natura dell' anima, appena formati nella mente alcuni concetti di qualsiasi cosa a noi presentata, ci porta ad intendere i sommi veri, o i principî per sè evidenti. In essi, applicandoli poi con l' esperienza, abbiamo la fonte d'ogni conoscenza ragionata, abbiamo il criterio per accertare la verità. A questo torna quel che dicono spesso i moderni, criterio del vero essere l'evidenza. Dicendo evidenza quella chiarezza che determina la visione intellettuale, vengono a riconoscere che quando l'intelletto è necessariamente determinato all'assenso, è pur necessaria la verità. Tuttavia più profonda era l' esattezza del parlare antico, che poneva il criterio del vero negli assiomi : perchè proponevasi così una norma oggettiva, alla quale conveniva mettere in paragone le diverse sentenze, per riconoscerle giuste e certe.

Senza dubbio era e dev' essere giustezza o verità

oggettiva e reale, per riconoscer la quale richiedesi nel soggetto la facoltà d' intendere, ma che prima è reale e verissima nell' oggetto della conoscenza. Così per vedere ci voglion gli occhi; ma il sole ha in se stesso l' energia eccitatrice degli occhi a sentir la sua luce. Qui, riguardo agli occhi ed alla luce, sarà difficile assegnare qual proporzione corra fra l' intima costituzione della luce e l' immagine che ne formiamo negli occhi. Ma nell' ordine intellettivo è oggetto della conoscenza l' ente come tale, e il pensare consiste nel rappresentarsi l' ente, come in se stesso è costituito. Ond' è che non sono realmente disposte le cose in quel modo che giudichiamo, perchè l' intelletto sia da sè portato a giudicar necessario quel modo; ma l' intelletto così giudica necessariamente, perchè tale è la realtà oggettiva dell' ente. E sarebbe strano sogno di chi credesse che un certo complesso di note è assurdo, perchè la mente vi mette contraddizione: bensì è da dire che la mente vi trova contraddizione, perchè quelle note fra sè ripugnano, nè realmente possono stare insieme: la realtà è misura dell' intendere umano, non l' intendere umano della realtà. E così la necessità dei principî è oggettiva ed entitativa, prima d' imporsi all' ordine dei pensieri. Anzi il *sì* e il *no* (nel loro incontrarsi si fonda ogni assurdità) più assolutamente si oppongono e si distruggono nella realtà che nella mente. Non solo perchè l' oggetto precede l' operazione, e il *sì* e il *no* appaion contrari perchè sono; ma anche perchè nella cosa in nessun modo possono stare insieme, mentre nella mente s' adunano per la stessa

loro opposizione, e l'uno è la ragione d'intender l'altro. Che però nella mente è necessario, non il giudizio che alle opposte note, pensate spesso insieme, ripugni il congiungersi nel pensiero, sì il giudizio che ripugna il lor congiungersi nella realtà, e così è obbiettivo il principio di contraddizione. Similmente è necessario il giudicare che una nuova entità dipende da un'altra, non perchè sia legge dell'intelletto pensar così, chè anzi è possibile pensar l'effetto senza pensare alle sue estrinseche cagioni, ma perchè ripugna che quello sia senza queste: prima la necessità è obbiettiva, e dalle cose deriva nell'ordine intellettuale.

Due questioncine.

Per la dichiarata certissima dottrina, chiaramente appare che cosa dobbiamo rispondere a chi domandi se sia necessario o se sia lecito accertar da principio l'obiettiva rispondenza della realtà all'intelletto, e a chi cerchi qual sia l'ultimo criterio della verità e della certezza.

Alla prima questione è da dire che altro è una rigorosa dimostrazione, altro una semplice riflessione, con la quale ci rendiamo conto degli atti nostri e della loro proporzione all'oggetto. Una propria dimostrazione di ciò che riguarda la prima costituzione del conoscere, e che in ogni atto conoscitivo è implicito è fondamentale e di necessità presupposto, riesce assolutamente inefficace ed è veramente im-

possibile. Infatti qualunque cosa io dica, assumo quel che dico, o affermando o negando, per vero, ossia per conforme all' oggetto, significato dalle parole, rappresentato dal pensiero. Mi è dunque impossibile non supporre quello che tentassi di provare; tanto l'obiettività è intima e primitiva ad ogni maniera di conoscenza, che senza quella diventa una chimera il parlare e il pensare. Con ciò non si esclude che ritornando sopra noi stessi, e vedendo la proporzione della apprensione intellettiva o del giudizio o del raziocinio all' oggetto, acquistiamo una migliore coscienza del nostro procedere, e così una più ferma sicurezza delle nostre affermazioni, almeno là dov' esse non sono determinate e fermissime per prima necessità di natura. Ma in queste ancora, se la fermezza non cresce, cresce in noi la totale possessione della verità, perciocchè non soltanto conosciamo, sì ancora sappiamo di conoscere.

Valgono in questa guisa le osservazioni fatte nella Scuola lovaniese, primo, che non è possibile porre in dubbio la realtà degli atti interni attestati dalla coscienza, la quale non può negare l' attività che immediatamente la determina, e ripugna che non intendiamo mentre intendiamo d'intendere; poi che con ugual certezza apprendiamo come oggettive, e non come passioni soggettive, le nozioni ideali, e la connessione tra le medesime, e il non potersi salvare l' una d' esse, se insieme non istanno le altre; terzo che il principio di causalità ci sforza a riconoscere gli oggetti esterni, onde vengono le im-

pressioni dei sensi. Par tutto evidente: eppure, che direste a chi dubitasse che potesse sorgere riguardo alla terza osservazione l' impressione della luce negli occhi, come un dolor di denti, senza azione esteriore? Non potrebbe la cagione essere soltanto fisiologica e interna? Quanto al resto, ogni detto è manifesto e necessario; ma nel dire, supponiamo di dir qualche cosa rispondente alle parole, e di verace dimostrazione è inutile il trattare.

Nella stessa maniera è da prendere la dottrina di san Tommaso, ove, commentando il II dei Metafisici, espone che le scienze particolari cercano di questa o quella verità in cose determinate; ma la prima filosofia studia universalmente l' assoluta ragione di verità. Ottimamente; ma in quella stessa guisa che il metafisico analizza la nozione di ente, e similmente il concetto di vero. E cerca come sia nelle cose, come sia nella mente, e che note alla prima aggiunga la seconda, all'ente il vero. Poi, seguendo appunto il ritorno dell'anima sulla propria operazione, narra per qual via si venga a sapere e ad esser certi. Nè pur cadde in mente all'Aquinate o allo Stagirita di dubitare se la conoscenza sia oggettiva, se la verità consista nel solo ordine delle nostre impressioni, se il sapere e l'esser certi sia possibile.

L'altra questioncina riguarda quello che volgarmente è detto criterio di verità, e suole porsi nell'evidenza. E non diremo che la risposta sia falsa;

si riduce a quello che abbiam dichiarato: non potersi dubitare della verità affermata, quando l'intelletto non può ritrarsi dall' aderirvi, senza rinnegare la propria natura; e difatto è determinato così necessariamente, quando la verità gli è per la propria luce appieno manifesta. In simil guisa l'occhio sano e aperto alla luce del giorno non può non vedere gli oggetti circostanti; e l'intelletto, o intuisca o discorra, assente al vero evidente. Tuttavia meno propriamente si dà per criterio alcunchè di soggettivo, e che può dipendere da molte circostanze, e che nei diversi uomini può essere o può parere diverso. Meglio, e con più retto procedimento, diremo criterio di verità quella norma oggettiva, semplice in se stessa, e assoluta e indipendente, la quale non richiede di essere comparata ad altra regola più certa e immutabile, e alla quale ogni altra sentenza essendo posta in confronto, appare come sia e vera e certa. Or tali sono gli assiomi per sè manifesti, o i sommi principî, per sè fulgenti all' intelletto, e che invano altri tenterebbe di porre in dubbio, e che esercitamente sono accettati anche da chi li nega.

Dobbiamo dunque tenere per certissimo, che gli assiomi, oggetto delle prime intuizioni, sono per sè veri, come è necessario l' assenso della mente ai medesimi, appena ci sono essi proposti. Infatti come necessità dell'oggetto, non come soggettiva passione, sono presenti al pensiero; che se la natura intellettuale è determinata all'assenso, ben riconosce di esservi determinata da ciò che vede, non da alcuna

propria disposizione. Onde viene che questa naturale necessità consegue e non precede l'oggetto; nè quella, ma questo si dee dire con proprietà regola dell' intendere, e con ciò stesso è il sommo criterio della verità. Come l'essere è prima dell'operare, così l'ente precede il vero, e l'oggetto precede l'intelletto speculativo. Ivi per conseguenza, nell'oggetto, è la norma prima e il criterio infallibile. Noi dunque, per acquistare la certezza di qualsiasi conoscenza, compareremo l'asserzione a cui siamo inclinati con i principî per sè necessari e manifesti; e tutto ciò che ad essi si riduce per inevitabile connessione sarà certamente vero, e tutto ciò che ad essi si oppone sarà certamente falso; e in proporzione con il parere una sentenza conforme a quei principî sarà probabile.

Che se di quei medesimi principî cerchiamo la ragione o il fondamento, diremo che logicamente, ossia per ordine al nostro intelletto, si fondano nei concetti, o nelle semplici nozioni, le quali poi vengono ad essere legate nei primi giudizi, e sovrattutto nella nozione di ente. Quanto all'ordine reale ed ontologico, la suprema causa di ogni verità determinata è l'Essere assoluto Iddio. E così in pieno senso e in ogni modo l' essere precede l' intendere; e non sarebbe determinata alcuna verità, se non esistesse necessariamente Colui, nel quale l' intendere e l' essere si identificano, e che però sussiste come infinita Verità. Nè alcuna verità contingente è determinata, se non suppone che l'entità medesima a cui si riferisce non abbia reale esistenza, o non sia certa in alcuna delle

cause, dalle quali dipende; nè le astrazioni hanno eterna verità, se non in quanto prescindono dal tempo, e insieme v'è qualche intelletto al quale sieno presenti. L'ente è prima del vero; e solo perchè noi traggiamo i principî necessari da nozioni astratte, possiamo noi essere inclinati a credere che assolutamente l'idea sia norma dell'essere. Al contrario l'Essere sovrano è prima ragione d'ogni più astratta verità. E il kantismo che ha finito con dire che il pensiero è norma creatrice dell'universo, dal principio alla fine è tutto saturo d'assurdità.

Scetticismo.

Da tutto segue la radicale confutazione d'ogni scetticismo. Il pretesto che servì nei tempi più antichi a coloro che dissero di doverci sempre tenere nel dubbio, fu preso dalla frequenza degli errori e dal dissenso delle opinioni tra i filosofi, onde fu detto: *prius inter horologia quam inter philosophos conveniet;* e fu detto quando non si costruivano già i moderni cronometri, ma clessidre capricciose e ruote grossolane, buone a girar lo spiedo. I frequenti errori paiono dimostrare che possiamo sempre ingannarci; i dissensi provano che non v'è nulla di provato a rigore. Ma convien tenere che, per quanto l' errore si moltiplichi, non viene mai dalla natura intellettuale, presa in se stessa, ma sempre da qualche esterno accidente che influisce sull'intelletto. E poichè d'altra parte la coscienza che h

l' anima spirituale de' suoi atti, e la riflessione che può fare sopra di sè, bastano sempre, pur che si voglia, a ravvisare coteste influenze esteriori; ne abbiamo che la mente sa di non essere per sè determinata a un giudizio al quale già forse assentì, e in proporzione della manchevole necessità riconosce la possibilità dell' inganno. Non diciamo che la sola possibilità dovrà trarre la mente in ogni caso a sospender l' assenso: questo riman di fatto assai spesso e prudente e moralmente necessario, in guisa che il non ammetterlo porterebbe grave danno e alla verità e alla stessa vita, che comunemente dee regolarsi, senza pretendere metafisica necessità. Così sarei stolto, se negassi fede a tutti gli uomini, o se mai non mi formassi un giudizio sicuro di ciò che devo fare, pensando che mancano ragioni assolutamente infallibili. Ma trattando ora di materia necessaria, diciamo poter noi esser consci di tal processo, che partendo da principî innegabili si continui con illazioni chiarissime e venga irresistibile la conclusione. E allora non ci deve importare che l'errore sia frequentissimo tra i mortali: fuori della grande frequenza, restano quei casi, ove errore non è: sono anzi i più naturali e più conformi alle leggi comuni, e i più fortemente radicati nell' anima, appunto perchè necessari. Quando poi, contro natura, l' errore interviene, dev' essere insieme possibile, riandando i pensieri, assegnare il punto ove è da dire: qui il passaggio non è necessario, e l' intelletto non vi è da sè determinato.

Del resto la frequente ragione dei molti dissensi è

appunto nelle moltissime influenze, alle quali va miseramente soggetta l'umana mente, lontana assai dal procedere puramente come conviene a un libero spirito. Le passioni disordinate. le mire segrete, le illusioni fantastiche, la ritrosia dell' orgoglio a correggersi, l'imprudente fiducia in falsi maestri, la stima della corrente opinione, l'eccessiva importanza data a leggeri indici, insinuano e mantengono nella mente erronee sentenze. Ma, com' è chiaro, non si tocca con questo la natura dell' intelletto, il quale, se procede da sè e da sè non disvia, va sicuramente alla verità; se sbaglia, si è che segue altra inclinazione, è legato o impedito ne' suoi movimenti, ed è tratto dove da sè non andrebbe. Or questo, sia frequentissimo quanto si voglia, è accidentale all' intelletto, non gli appartiene per sè medesimo. Per conseguenza l'errore vien sempre di fuori, non mai dallo stesso intelletto, il quale poi riflettendo può scorgere quali motivi lo conducano, e con ciò vedere se procede tutto da sè o se invece è soggetto ad esterna influenza; se assente per necessità, ovvero in guisa che potrebbe dissentire, o almeno sospendere il suo giudizio.

Errarono dunque gli scettici, male confondendo la difficoltà d'esser certi con l'impossibilità; e la frequente accidentale illusione con una perpetua falsità; e l'estrinseca efficacia di moventi non intellettuali con l'intrinseca impotenza dell' intelletto stesso a conoscere. Errarono, trasportando pure alle verità manifeste quella diversità d'opinioni che s' avvera per le conseguenze rimote, o credendo che di fatto sia pen-

siero della mente tutto ciò che con le labbra si esprime. Errarono, mutando in malizia della stessa natura la corruzione di molti individui: con che distrussero ogni cosa, e anche la facoltà di asserire che in tutto c'inganniamo; poichè, se questo giudizio è vero, falsifica ciò che afferma.

Kant ebbe la buona volontà di non dare agli scettici la sua adesione, e particolarmente contraddisse a David Hume, negatore audace del principio di causalità. Ma questa è lode della buona natura, che pure in Kant restava: veniva da ciò che in lui non era ancora tutto guasto e falsato, sì che gli ripugnava accomunarsi coi negatori dell'umana natura e di tutto l'universo, gli scettici e gl'idealisti. Disgraziatamente, alla buona natura si opponeva il cattivo sistema ch'ei si vantava d'aver creato: l'idealismo trascendente, secondo il quale non si ha diritto di *trascendere* dai proprî atti alle cose; ma convien riguardarli come determinati soltanto dall'intima natura dell'uomo, senza necessaria proporzione a quel che pare oggetto conosciuto. Or questa appunto è la più profonda e la più maligna radice dell'universale scetticismo. Essa fa che sia inutile presentare evidenza di principî o connessione strettissima di raziocinio: diranno che tutto è un processo interno dell'anima, senza poter sapere se alcuna verità vi corrisponda. Essa distrugge la naturale tendenza al vero, e fa che non sia accidentale l'errore; sol ci lascia sognare con l'impotenza d'accertar mai veruna realtà. Quello scetticismo che dice: non siamo certi mai, perchè sempre possiamo errare, è in confronto

molto leggero, e in qualche modo sembra salvare la ragion di conoscenza, supponendo l'intelletto nato a rappresentar gli oggetti, e tale che di fatto li rappresenterebbe, se troppo spesso non fosse turbato o sviato. Al contrario totale e profondo e radicale scetticismo è quello indotto da Emanuele Kant, che invano tenta di negarlo: è il porre la conoscenza in un'attualità dello spirito, senza intrinseca proporzione agli oggetti; è il dire che l'intelletto, pure operando secondo la sua perfetta natura, fonda da sè i principî, anche evidentissimi, senza intuirli nell'oggettiva realtà; è il chiudere l'anima in sè stessa, sì che la futura metafisica debba essere la scienza degli atti dell' intelletto, non dell'universo ch'esso crede di rappresentarsi. Così, ci si perdoni l'infastidita ripetizione, il sapere è sognare, l' affermazione è bugia, la natura è cattiva, e la miglior vita a tutti carissima, ossia la vita intellettuale, è in realtà un male detestabile come la frenesia.

Non è poi da dire che gli antichi ignorassero, o il fondamento dei timori degli scettici, o il sospetto più radicato dell' idealismo, che il conoscere si debba ridurre a passione del conoscente. Era conosciuto il dubbio universale di Pirrone, e il riassunto che fece Sesto Empirico di tutto ciò che spetta allo scetticismo; erano almeno letti da molti i tre libri di Sant'Agostino *Contra Academicos*, nei quali è principalmente confutata la sentenza che alla perfezione e alla felicità dell'uomo basti la ricerca della verità, poichè riesce impossibile il trovarla. Nel sano e robusto pensiero della filosofia cristiana, cotesti

sogni di menti inferme erano disprezzati, come evidentemente contrarî alla buona natura. Ma il principio dell'idealismo ebbe l'onore d'una speciale menzione e susseguente confutazione nella *Somma Teologica*, là dove l'Angelico si domanda se le specie che l'intelletto astrae dai fantasmi sieno esse intese, o se per esse altro s'intende. Ed egli rispondeva che non sono intese esse medesime, sibbene per esse, come per principio che informa e compie l'intelletto, sono intese le cose presentate dai sensi. Di che era condotto a ricordare e confutare quella sentenza d'alcuni antichi, i quali dissero che le nostre facoltà conoscitive non hanno altro oggetto fuori delle loro stesse impressioni: che il senso sente soltanto la sua passione, e l'intelletto sol conosce o il proprio atto, o la specie che ve lo determina; che però non si riferiscono, se non per illusione, ad alcuna esterna realtà. Ecco, era già noto a quei grossolani vecchioni, più antichi di S. Tommaso e d'Aristotele, il soggettivismo; era nota l'illiceità di *trascendere* dai proprî atti agli oggetti. *Quidam posuerunt quod vires, quae sunt in nobis cognoscitivae, nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam; et secundum hoc species huiusmodi est ipsum quod intelligitur*. Non pretendiamo che questa sia nelle più minute determinazioni la dottrina di Kant; ma certo le è vicina assai, anzi nel punto fondamentale, che il portarsi a un soggetto distinto è un *trascendere* illecito, e il co-

noscente è certo solo d'essere modificato esso medesimo, le è pienamente identica. Si rinunci dunque alla novità della grande scoperta.

Ma vedasi come l'antica sapienza a tale stranezza non si quetò. *Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus.* Primo, perchè non sapremmo nulla del mondo che ci sta intorno, e tutta la scienza si ridurrebbe alla questione dei nostri pensieri, peggio che pei platonici non si riducesse a disputar delle idee. I platonici almeno pensavano che coteste idee sussistessero in qualche parte dell'universo, e fossero vere forme ideali. Qui invece si tratterebbe soltanto dei concetti nostri, che sarebbero sogni, contro la comune invincibile persuasione. Ora il mettersi fuori del genere umano, tra gli antichi sapienti bastava per giudicare che fosse una pazzia. *Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes nòn essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima; sicut secundum platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellectas in actu.* E peggio di così, prometteva il Kant di rifar la metafisica, che avrebbe insegnato come noi andiamo pensando, cioè sognando. L'altra ragione si è quella che già recammo contro Protagora e che ugualmente vale contro il kantismo, che cesserebbe ogni differenza tra il vero e il falso. Di che omai stiamo a disputare? Resta l'unica questione: Che cosa penso io? Il mio pensiero è tutta la verità. *Secundo, quia*

sequeretur error antiquorum dicentium omne quod videtur esse verum, et similiter quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum indicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod indicat, scilicet de propria passione, secundum quod est, et ita omne iudicium erit verum. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio (1 p. q. LXXXV art. II).

Non è da dire dunque che la luminosa idea per la quale Kant si commosse non fosse nota anticamente. Soltanto la riguardavano come una follia da non fermarcisi, come una distruzione di tutto lo scibile, uno di quegli errori che appena hanno fondamento in qualche ingannevole sofisma, ma che del resto si oppongono all' innato giudizio di tutti gli uomini, e fanno violenza alla natura. Perocchè vi sono certo alcune facili illusioni, delle quali importa far avvertiti gli studiosi del vero; son quelle che qualche segno o motivo non dispregevole suggerisce spontaneamente, come altri può immaginare che l'anima intellettiva non sia veramente atto del corpo, ma a modo d'angelo motore. Invece vi sono errori nei quali si viene soltanto per cattiva disposizione della mente, e distruggendo il comun senso, e rinunciando a tutto ciò che appare evidentemente. Tal'era la mania di Protagora, disprezzata da Aristotele; tal'è la strana idea, secondo la quale, invano apprendiamo noi fuori di noi tutto il mondo; tale

l'assurdità kantiana, che alla schietta espressione di Protagora aggiunge solo maniere avviluppate e oscure, le quali varranno per molti a far credere sublime ciò che non intendono, e a render lunga, e però dubbiosa, la confutazione. Forse in questa maniera, certo non altrimenti, è sublime il kantismo.

CAPITOLO V.

Immanenza

Come sorga dal Kantismo.

Due grandi idee possiamo raccogliere dalla scuola di Emmanuele Kant, come basi dell'edificio filosofico ch'egli pensò d'erigere, benchè non sia riuscito che ad accumulare immense rovine: son rovine e confusione, come quello che potè restare di Babilonia. Coteste idee si riducono al soggettivismo della conoscenza e alla prevalente influenza della volontà sull'intelletto. La cognizione, o meglio l'operazione delle facoltà sensitive e intellettuali, che più non sarebbero conoscitive, è limitata a foggiarsi immagini, che non son più tali. Nè più dovrebbero i Kantisti parlar mai di conoscenza nè di verità nè d'immagini o di rappresentazione intellettiva; ma come possiam parlare, se non valendoci delle parole correnti nel genere umano? e tutti i sistemi distruggitori della natura parlando distruggon se stessi. Adunque quelle facoltà son ridotte a foggiarsi immagini, non modellate in alcuna guisa sull'oggettiva realtà, ma unica-

mente sugli schemi forniti dalla natura dell'anima, che per sua intima natura, senza che nulla le si presenti di fuori è determinata a sognar così. Al difetto della ragione speculativa, omai ridotta al nulla, tentò il nuovo maestro di supplire con la ragione pratica fondata nella volontà, o ad essa strettamente associata. La facoltà volitiva impone all'intellettiva di credere alcuni principî, necessari per metter ordine e unità nel complesso delle esperienze e della vita pratica: la volontà conduce l'intelletto ad accettar come ipotesi probabili, per regolar poi la morale, il libero arbitrio, l'anima immortale, Iddio: la volontà finalmente può accettare, come ideale confortatore, la fede religiosa, rivolta a miti e a sembianze soprannaturali. Così il Kant giudicava la Bibbia e Gesù Cristo; di che alcuni cattolici gli si professano riconoscenti!

Se que' due concetti del kantismo sono proposti in tutta la loro forza, rendendo ipotetica ogni asserzione e inefficace ogni dimostrazione, è impossibile sottrarsi allo scetticismo pieno; nè un uomo ragionevole, nè tanto meno un credente può altro che inorridirne. Ma alcuni, che pur vogliono mantener la fede e il buon senso dell'umanità, velando in parte quei principî e temperandone le conseguenze, hanno pur voluto in parte accettarli: negano invano d'essere kantisti, chè mal celata è la simpatia dei loro sentimenti e l'affinità dei pensieri con quelli di E. Kant. Con più o meno di consapevolezza della loro adesione al kantismo, hanno dato al complesso della loro dottrina un nome non prima usato, chia-

mandola teoria dell'*immanenza*. E dicono che se il filosofo tedesco ha esagerato la sua critica, certo alcunchè di vero ha messo in vista, a che gli antichi non attesero: cioè qual sia la parte che spetta alle personali disposizioni dell'uomo nel giudicare della realtà. Ognuno di fatto apprende e ragiona, secondo l'indole propria e le circostanze che influiscono su di lui. Dicono che questo esige la moderna mentalità, formata in guisa da non apprezzar più in alcuna guisa le ragioni antiche, le quali presumevano di fondarsi sull'entità reale, nè s'accorgevano delle modificazioni ch'essa prende nel nostro intelletto ([1]). Dicono che l'apologetica, dovendo adattarsi ai bisogni dei tempi, ossia degli uomini che si tratta di persuadere e di condurre alla verità, necessariamente si volgerà al nuovo ordine d'idee, le quali insegnano a tener gran conto delle soggettive disposizioni, affine di mostrar ragionevole, e conforme all'indole già formata in quanti sono educati dalle moderne scuole, la religione cristiana. Altrimenti si formulerà per avventura un sillogismo mirabile pei filosofi del medio evo; non si conchiuderà nulla pei figli del secolo XX.

Esaminiamo da prima il concetto dell'*immanenza* e la significazione che si è voluto dare a questa voce: poscia vedremo come il nuovo principio, a

([1]) Non torneremo più su questo: abbiamo dichiarato troppo a lungo quanto strana ignoranza è quella di chi parla così, trascurando gl'infiniti studi degli Scolastici intorno all'ente di ragione, agli universali, alle relazioni tra l'atto conoscitivo e l'oggetto. Hanno detto tutto!

cui con quella parola si allude, sia lo stesso che induce la mostruosità del panteismo, e fra i cattolici sia giunto a corrompere la nozione del soprannaturale; come guasti più direttamente e totalmente l'ordine intellettivo e renda inefficace o impossibile ogni apologetica; quanto a torto con esso si tenda a porre in primo luogo, sopra l'intelletto, la volontà; e, invano diminuendo le eresie di E. Kant, procurino il Blondel, il Laberthonnière e i loro volgarizzatori in Italia, di ristorare con la bontà della vita e del cuore, ossia col dogmatismo morale, il rovinato edificio della conoscenza.

Pensiero antico.

Immanenza: ecco un'altra parola malamente detorta per opera dei sorgenti novatori dalla prima ottima significazione. Esprimeva con molta proprietà nell'antica Scuola un pensiero verissimo: quel proprio carattere delle operazioni vitali, che non si terminano di lor natura ad un effetto esteriore, ma restano nello stesso soggetto da cui procedono, come suo atto e perfezione. Qualunque azione ed operazione deve supporre nell'agente o nell'operante la virtù proporzionata a quell'atto che ne viene emesso: non può esserci in questo diversità nè opposizione fra l'una e l'altra maniera d'attualità, nè la necessità d'una potenza perfetta, in quella misura ch'è principio della sua azione, può essere soggetto di questione o di dubbio. Ma c'è profonda differenza

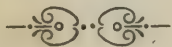
nel modo dell'azione secondo che per essa, o è mutato un soggetto distinto da quello che agisce, come l'acqua è scaldata dal fuoco, o invece tutta la mutazione rimane nell'operante, come avvien nel senziente, il quale solo, e non altra cosa fuor d'esso, rimane mutato ed è più perfetto, per l'atto che ha di sentire. L'azione intesa nel primo modo è quella che prima si presenta alla nostra percezione, e più ci ferisce, perchè la più comune nella natura corporea, e manifesta nei movimenti più noti; anzi è pur quella di cui abbiamo coscienza noi stessi, in quanto ci sembra di essere più veramente attivi, allorchè moviamo qualche cosa fuor di noi. Questa è l'azione posta da Aristotele fra i predicamenti, o fra i supremi generi, in che l'ente è diviso. Così il più volgare concetto d'azione ci porta a formar l'immagine d'alcuna realtà che procede dall'agente in un diverso soggetto; e quasi per opposizione a cotesto modo più ovvio concepiamo l'altro d'un'azione che si termina nel soggetto medesimo onde procede. Tuttavia dura anche qui l'idea del procedere; chè ogni creata operazione, anche quella che resta più intima al suo principio, come l'intendere e il volere, è realtà distinta del principio operante e in esso ha la sua cagione efficiente. Per questa processione e distinzione, anzi perchè l'attivo in quanto tale è sempre altro dal passivo che riceve il nuovo atto, sembra che l'operazione abbia quasi tendenza ad uscire dal suo principio operante, come quando è mutato un paziente posto fuori dell'agente. Ora in questo caso l'azione è detta *transeunte*. Al con-

trario è detta *immanente,* quando avviene che il giro dell'attività e della mutazione sia chiuso nello stesso soggetto dal quale l'atto emana: nè si poteva scegliere voce più propria a significare che il termine resta là dov'è il principio; chè sembra esserci un principio di moto, ma l'azione rimane là onde parte: *immanet illi a quo procedit.* Per questo ancora furono espressioni equipollenti le due, con le quali dichiararon gli antichi la nozione di vita. Dissero vive quelle cose le quali da sè si muovono, e ugualmente quelle che hanno operazioni immanenti. La nozione espressa in due modi è la stessissima: ma più direttamente la prima locuzione si riferisce al principio del moto, e dice che è nel medesimo soggetto il quale è mosso: benchè nè con ciò si neghi l'attuale dipendenza da più alto motore che dia al vivente di muover se stesso, nè si affermi che sotto il medesimo aspetto il vivente sia mosso e sia cagione a se medesimo del proprio moto. La seconda frase — operazioni immanenti — riguarda più direttamente il termine dell'operazione, e dice che è nel medesimo soggetto il quale è mosso, a differenza di ciò che avviene tra agenti e pazienti nel modo comune della natura inanime. Tal'è l'antica, la vera, l'ottimamente intesa e bene espressa *immanenza.*

Perversione moderna.

La moderna è mal pensata e mal detta. Essa importa che dal soggetto debbasi trarre o tutta, o in maggior parte che non convenga ammettere, la

getto, o la capacità di ricevere il nuovo atto; c'è l'attitudine ad esser mutato così; c'è qualche rimota o vicina disposizione alla nuova forma, alla nuova qualità o alla natura stessa della sostanza, secondo una data specie corporea, particolarmente nel genere dei viventi. Tutto questo può dirsi immanente al soggetto, che in proporzione già precontiene la forma o l'atto, al quale dall'agente sarà condotto. Ma non può dirsi immanente al soggetto la stessa ultima forma che ancora non c'è; non la virtù bastevole a produrre il moto e l'atto, che deve venire da un agente già perfetto in quell'ordine di perfezione, a cui spetta la nuova forma in che il moto si terminerà.

Eppure dal falso intelletto e dalla impropria espressione, che qui abbiamo riprovata, sono partiti coloro che con veleno kantiano sono giunti a corrompere la dottrina cattolica, e, per preparare i loro sistemi teologici, hanno osato schernire l'antica filosofia, distruggendo ogni certezza di ragione e di fede, riducendo a natura tutto l'ordine della grazia, facendo autonoma la volontà.

CAPITOLO VI.

Immanenza riguardo all'ordine soprannaturale

Due maniere di perfezione.

Non negano poca cosa, diceva Aristotele, e non errano leggermente, quelli che disconoscono la real distinzione fra l'atto e la potenza, immaginando che sia sempre tutto ciò che può essere, e che un soggetto o non si muti veramente, acquistando una nuova forma, ovvero già inchiuda in sè solo l'intera virtù d'acquistarla.

Il loro errore è sì grande, che logicamente distrugge il moto dell'universo e la natura tutta, e conduce al panteismo, empio insieme ed assurdo. Di cotesta malizia sono partecipi quei nuovi kantisti, i quali tentano d'adattar le cose al loro modo di concepire, e dopo aver detto *immanente* al soggetto la determinazione de' suoi pensieri e dei principî, senza mai sapere che corrispondano all'oggettiva realtà, vogliono anche porre nell'elemento potenziale la ragion sufficiente d'ogni atto a che quello verrà. A

udir queste parole, protesterebbero; ma che altro dicono tutti i maestri di più o meno temperata evoluzione?

Procedendo, benchè inconsciamente, con lo stesso ordine di raziocinio, il kantismo, sia pur diminuito, ha condotto gli animi a negare la virtù dimostrativa negli antichi motivi di credibilità, come inetti a conchiudere la rivelazione e l'elevazione soprannaturale dell'uomo. Eppure non vogliono tutti rinnegar la fede. Dall'indole acquisita della mentalità moderna sono stati condotti a cercare nell'uomo stesso la ragione o la necessità di cotesto ordine soprannaturale: sembra ad essi che non potendo noi esser certi della realtà a noi esteriore, l'unica via per conchiudere efficacemente sia schiusa nell'esigenza in noi posta di più alta verità, che da noi non troviamo e di una miglior beatitudine che la natura non ci faccia ottenere. Ecco il metodo dell'immanenza applicato all'apologetica cristiana o alla dimostrazione evangelica: è immanente nell'uomo il bisogno dell'elevazione a Dio, o la tendenza a conoscere e a godere in modo a noi quaggiù non naturalmente possibile: dunque è necessaria l'elevazione, qual compimento della natura. Considerando le parti della religione cattolica e il loro mirabile complesso, vi troviamo, la più perfetta corrispondenza alle aspirazioni ed ai bisogni dell'anima nostra: dunque la religione cattolica è vera. Anzi crederanno di avere in questo il più efficace argomento per dimostrare l'esistenza di Dio. Dio certamente è il supremo oggetto dei nostri desideri: senza di Lui non ha meta l'anima

nostra, che aspira all'infinito, non ha legge la nostra coscienza: dunque Egli è.

A quest'ultima dimostrazione diciam di fuga, che senza dubbio è cotesto un valido indizio della Divinità, principio e fine dell'intelletto creato, è un efficace attraimento a cercarla e a trovarla: ma se altri non vedesse l'assurdità di porre esistente quest'anima, così limitata nella sua perfezione, senza ricevere l'esistenza da un Primo, il quale sia da Sè, come atto puro e cagione d'ogni attualità finita che imitando lo partecipi, neppure avrebbe ragion di negare la possibilità che l'anima stessa esercitasse a suo modo le proprie facoltà, e intendendo, benchè imperfettamente, beni superiori a quelli di che gode, naturalmente vi aspirasse. Con ciò manteniamo la logica verità degli antichi argomenti che dimostrano Iddio. Or se altri voglia dire *immanente* all'uomo — ci ricordiamo che fu male scelta la parola — la tendenza a Dio, il bisogno di Dio, la necessità di affermare Iddio, riconoscendo l'assurdità di ogni cosa in ogni ordine fisico e morale, se non c'è Iddio, volentieri consentiremo: ma vogliam mantenere per certo che la rigorosa dimostrazione deve partire dall'ordine entitativo e reale delle fatte cose; non bastano i sentimenti soggettivi e le belle idee, dalle quali invano altri vorrebbe, senza obiettivo fondamento, passare alla reale esistenza dell'Ente perfettissimo.

Quello che or c'importa di escludere è l'immanenza dell'elevazione soprannaturale nella natura, come se l'uomo naturalmente tendesse a quel fine

superiore che Dio gli assegnò, e come se guardando noi stessi, dovessimo in noi riconoscere o il principio o l'esigenza dei doni, dati da prima ai nostri progenitori, poi perduti per la colpa, poi restituiti pei meriti del Redentore.

Il soggetto capace d'una perfezione, che ancor non possiede, dee riguardarsi come in potenza passiva rispetto alla nuova forma, per cui otterrà quella perfezione: è in potenza in quanto può riceverla; è passivo, in quanto per acquistarla deve sottomettersi alla virtù d'un agente capace di muoverlo al nuovo atto. Così ripugna che già si dica immanente a qualunque potenza recettiva o l'atto che ancora non ha, o la virtù di giungervi tutto da sè. Avviene tuttavia che nel soggetto si trovi qualche positiva disposizione, la quale sia come un principio della forma perfetta a che si tende, e può esserci qualche parziale virtù che concorra alla produzione del nuovo atto. Il soggetto allora non è semplicemente in potenza: è in atto primo, riguardo al secondo e ultimo che verrà. Diremo con la moderna espressione che gli è immanente l'atto primo, non il secondo; potremo pur dire che gli è immanente un principio e qualche esigenza dell'ultima perfezione che ancora non ha. In questo senso alcuni moderni dissero *immanente* a noi l'ordine soprannaturale. E questo propriamente or c'importa d'escludere.

In due maniere adunque può avverarsi la proporzione del soggetto alla forma che può ricevere, e alla virtù attiva da cui dipende che la riceva. V'è una prima maniera di forme e di perfezioni,

alle quali il soggetto si riferisce, come a proprio natural complemento, sì che debba dirsi manchevole e in istato di privazione, finchè non le ottiene. E la virtù effettiva che deve influire sulla potenza, per condurla a tali atti, appartiene al medesimo ordine di natura; ed essa agisce, movendo il soggetto secondo l'esigenza del medesimo, e riesce ad attuarlo secondo la disposizione o la proporzione che già in esso era supposta. Così le naturali energie determinano nella materia le diverse forme corporee sostanziali e accidentali; così l' uomo arriva all'uso conveniente delle sue facoltà, e a qualche scienza e forse a serbare onestà. In quest'ordine finalmente, quanto più la potenzialità per sè stessa è rimota dall'atto, di che peraltro è capace, o quanto più quest'atto aggiunge di perfezione al soggetto, tanto maggiore efficacia, o esercizio di virtù, si richiede da parte dell'agente. Altro calore ci vuole per condurre all'ebollizione acqua già tepida, altro per far bollire un'egual mole di ghiaccio. E meno opera l'arte, per adattare a forma di veste un panno già tessuto, che se non avesse alla mano altro che fili da tessere ancora. Ma tutto questo rimane nell'ordine della natura, e sono attivi e passivi intrinsecamente fra loro proporzionati, e gli atti si riducono allo stesso genere della potenza che li precede e li riceve.

Può invece compararsi il soggetto a qualche perfezione, la quale non è assolutamente impossibile in esso; ma di tal ragione che non gli si dee dire in alcun modo necessaria, nè può dirsi che la capacità

del soggetto la domandi come a sè dovuta, nè ch'esso resti difettoso e privo, se non l'ottiene. Similmente, non v'è naturale agente ordinato ad attuare in siffatta guisa quel soggetto. Ma se consideriamo qualsiasi creatura in relazione alla virtù infinita di Dio, com'essa può *in omne ens* senza restrizione alcuna, così il soggetto creato riferito ad essa diventa capace di ogni attualità, che ricevuta non importi contraddizione, la quale cadrebbe nel nulla. Così sarebbe contradditorio, e però non direbbe nulla, l'intelletto dato alla materia, la semplicità di natura attribuita al corpo. E notisi che l'operazione di Dio spesso è richiesta, anzi in alcun modo sempre è necessaria alle cose tutte. Tutte han bisogno della conversazione e della mozione della prima Causa: solo Iddio può creare le anime spirituali al termine dell'umana generazione; solo Iddio può stabilirci nell'ultima perfezione o felicità a che naturalmente aspiriamo. Ma tutto ciò appartiene alla continuazione di quel volere efficace con che Iddio creò l'universo, e non solleva la creatura sopra l'ordine nel quale per se stessa è posta, una volta che Iddio l'ha voluta creare. Invece or consideriamo la divina onnipotenza in quanto può produrre nella creatura già esistente alcun effetto superiore al primo ordine stabilito. E che cosa può fare? Tutto ciò che non dica insieme **sì** e **no** sotto il medesimo aspetto. E quale disposizione a ciò richiede nella creatura? Nessuna. Ma come Iddio non suppone alcun soggetto per produr l'ente, anzi lo crea, traendolo quasi da infinita distanza, ch'è il nulla; così

per indurre una forma in un dato soggetto, non vi suppone alcun reale principio del nuovo atto, nè qualsiasi preparazione, ma solo è necessario che l'aver cotesto atto non implichi ripugnanza con la natura del recipiente.

La potenza recettiva di atti in tal guisa superiori, possibili soltanto alla virtù infinita di Dio, suole chiamarsi *obbedienziale*. Ricorda l' obbedienza delle cose tutte al cenno creatore, sì di quelle che sono come di quelle che non sono: Dio, col chiamarle, le fa essere: *Dixit et facta sunt*. Ovvero: *Stellae vocatae sunt et dixerunt: adsumus; et luxerunt Ei cum iucunditate*, *qui fecit illas* (Baruc, III). E similmente può chiamare qualunque soggetto, non preparato per alcuna positiva disposizione, alla nuova perfezione formale, che lo stesso Iddio voglia infondergli, con un'azione, che appunto perchè nel soggetto non presuppone alcuna previa disposizione, o alcun cominciamento del nuovo atto, si assomiglia alla creazione. Che però se riguardo alle forme connaturali possiam dire coi moderni immanente al soggetto l'ordine e la tendenza ad ottenerle e forse qualche primo atto che le incomincia e le esige, riguardo all'altre, elevate oltre la proporzione della natura e possibili soltanto alla virtù creatrice di Dio, dobbiam negare che siano immanenti al soggetto, prima che vi siano già prodotte o incominciate, o che il soggetto le chieda con qualsiasi positiva disposizione o con un moto che vi tenda, o con difetto che altrimenti rimanga. Coteste forme son ter-

mine di sola potenza obbedenziale; e tal potenza non importa altro che non ripugnanza, in ordine alla infinita virtù del Creatore.

Capacità soprannaturale.

Or diciamo esser potenza puramente obbedienziale quella di qualsiasi creatura intellettiva all'elevazione, fra noi con proprietà chiamata soprannaturale. Prendendo questa voce con lo stretto senso, che la tradizione di molti secoli ha reso fermo e sacro nella teologia cristiana, l'enunciazione è manifesta. Poichè soprannaturale si dice non in senso relativo a tal natura soltanto, bensì assolutamente in comparazione a qualsiasi creata o possibile sostanza. Potrebbe dirsi soprannaturale relativamente all'uomo l'esser libero dalla necessità di morire, cioè da quel difetto che consegue la composizione d' un corpo di opposti elementi, e perciò corruttibile; sarebbe cosa superiore all'umana natura l'intendere per semplice intuizione tutte le verità contenute nei principî della ragione o che a stento si trovano provando e riprovando i fenomeni corporei; sarebbe pure cosa più alta di noi il non avere mai tendenza sensibile non comandata dalla volontà. Ma questi privilegi, già concessi, almeno in parte, alla nostra famiglia in Adamo innocente, non ci eleverebbero per nulla al disopra dell'angelica condizione. Invece la teologia cristiana dice soprannaturale ciò che egualmente eccede l'uomo e l'angelo ed ogni finita

sostanza. D'altra parte le sostanze possibili vanno crescendo come i numeri senza fine, elevandosi nella perfezione intellettiva. Adunque quella perfezione che tutte le eccede è necessariamente d'un altro ordine da tutte le perfezioni naturali, nè ha con esse comune misura o proporzione di quantità. Quanto poi alla cagione effettiva, nessuna virtù finita potrà essere produttiva per se stessa — come strumento, non diciam nulla, forse non ripugnerà — di quella attualità superiore ad ogni creata natura; è assurdo che un effetto essenzialmente più alto dipenda, come da cagion principale, da una virtù inferiore. Dunque se la creatura in alcun modo è capace di elevazione soprannaturale, non può essere se non in quanto è riferita a Dio, che può tutto quello in che non cade contraddizione. Questi due caratteri, di non aver altra proporzione all'atto, fuor della semplice possibilità, e di riguardar come sola cagione efficace la virtù divina, costituiscono la potenza obbedienziale. Tale è adunque quella che riguarda l'elevazione soprannaturate.

E tale è quella che si riferisce alla grazia, per la quale di fatto siamo noi costituiti figli di Dio, coeredi e fratelli di Gesù Cristo. Senza dubbio sta sopra ad ogni creatura possibile cotesta adozione, che ci dà una relazione con Dio intrinsecamente diversa da quella che abbiamo in quanto siamo creati, e che pone una stessa misura dell'uomo e dell'angelo. È superiore a tutte le nature possibili quella grazia, che vale i meriti infiniti dell'Uomo-Dio, pel quale ci son dati massimi e preziosi doni, onde

siam partecipi e consorti della divina Natura. Nel senso più alto e più stretto è soprannaturale quella grazia, che ci dispone a vedere Iddio come è in Se stesso: *similes Ei erimus, quoniam videbimus Eum sicuti est* (I Io. III, 2); chè a tal fine siamo intrinsecamente e con piena proporzione condotti e disposti per la grazia, la quale di natura sua, quando sarà consumata, si esplicherà nel lume della gloria e nella visione beatifica della divina Essenza.

Da questa visione dobbiam prendere l'intima ragione della grazia, che ad essa ci prepara e ora ci fa membra vive di Cristo. Chè male intenderebbe il modo con che noi ci prepariamo alla gloria celeste, chi pensasse esserci soltanto una specie di libera convenzione, per la quale Iddio a chi ben vive quaggiù abbia promesso di dare l'eterna beatitudine, o che l'uomo consegua di fatto quel fine con l'esercizio dell'onestà secondo sua coscienza, senza intrinseca o entitativa proporzione tra la via e il termine, tra i meriti e la mercede che avremo, tutta d'un ordine divino. Al contrario sappiam certamente che l'essenziale elevazione dell'anima giusta è già fatta durante la vita presente, pei meriti del Redentore applicatici nei Sacramenti e per gli abiti e per gli atti infusi; sì che la grazia e le virtù conseguenti hanno intrinseca ed entitativa proporzione con la gloria che in cielo si rivelerà e con l' intuitiva conoscenza di Dio: operiamo fin d'ora in un modo divino, ch'è principio del futuro operar beato. Ond'è che la grazia è un cominciamento della gloria: la fede aderisce alla prima Verità e l'ha per oggetto e

per motivo, come la medesima Verità sarà lume e sarà termine del comprensore; e la medesima carità, che per Sacramenti e per atti meritorii avremo conseguito al fine della mortale carriera, durerà in eterno nell'anima glorificata, benchè mutando modo di portarsi al suo oggetto, come la fede sarà mutata in visione: non più libera e contrastata e defettibile, ma necessaria e sicura e beatissima: *caritas nunquam excidit.* Adunque, com'è soprannaturale la visione di Dio, così nell'intrinseca entità è soprannaturale la carità, così la grazia e l'elevazione presente dell'anime nostre.

Notisi che qui stanno nascosti tesori ineffabili: tutto l'ordine della grazia è mistero essenzialmente superiore al nostro e anche all'angelico intelletto: misteriosa è l'entità dei doni a noi concessi per Gesù Cristo; è mistero l'intima operazione della fede e della carità, com'è mistero il congiungersi della mente a Dio nella visione beatifica. Forse a questo non attendono quei moderni apologeti, i quali prendono coteste cose secondo che cadono sotto la coscienza, e come sono espresse dalle parole fra noi correnti, e in quel modo che possiamo intendere e desiderare nella condizione presente, mentre procediamo per fede. Senza pensare alla vera e intrinseca soprannaturalità della nostra religione, più la riguardano in quel che ha o che sembra avere di comune con la retta ragione, e vengono a persuadersi che sia quasi un bisogno della natura, bramosa della sua perfezione. La verità è più alta assai.

Dobbiamo meditare a lungo come la visione di

Dio senza misura eccede ogni possibile intelletto creato, e non può essere termine connaturale delle sue aspirazioni, nè la ragione giunge per sè ad intendere che assolutamente sia possibile; ma che sia, lo ha dal fatto, affermato e certo per rivelazione.

Secondo natura la cognizione si compie in quanto il conosciuto è nel conoscente, e questo per la propria attività in sè forma un' immagine di quello. Ora è manifesto che la cosa ricevuta in un soggetto naturalmente a questo si commisura; più ancora è manifesto che l' immagine predetta non eccede la massima virtù della sua causa efficiente. Quindi è che qualunque intelletto ha il suo modo di conoscere, e giunge con la sua forza rappresentativa ad una certa perfezione, e ad un oggetto che ha il suo grado d' intellettualità. Veramente ogni intelletto attinge la stessa ragione di essere; ond' è che in qualche maniera indeterminata e confusa può conoscere qualunque ente. Ma con proprietà, e con rappresentazione che mostri la quiddità dell' oggetto qual è in se stessa, non può sorgere oltre quel grado di spiritualità in che esso medesimo è costituito. Perchè l' intelligente per la propria attività, esercitata dalla sua facoltà, radicata nella sua essenza, diviene intenzionalmente ciò che conosce, e della propria ragion formale del suo oggetto esso s' informa. E se è così, come può divenire intellettualmente più alto e più spirituale e più perfetto, che non sia nella sua virtù e nel suo essere? Come potrebbe l' operazione d' un soggetto essere intrinsecamente più perfetta e più alta che non sia l' essere di quel soggetto? Or tale

dovrebbe dirsi, se l'intelligente riuscisse a formare intenzionalmente il proprio concetto d'una natura più spirituale, e però meglio in atto, che esso medesimo non sia. Perciò vediamo che la percezione sensitiva, com'è legata alle condizioni materiali dell'organo, così non può elevarsi sopra la singolarità di ciascun oggetto corporeo che le si presenta. Perciò l'intelletto umano, dipendente dai sensi nell'attingere la realtà delle cose, e legato nel suo vivere al corpo, di cui l'anima è forma, può conoscere le ragioni astratte delle nature circostanti, ma non sorge a rappresentarsi una forma pura per sè sussistente o una sostanza spirituale. Senonchè può astrarre, e così tocca le ragioni comunissime anche alle nature incorporee; e può negare la composizione del primo oggetto a sè noto, e con ciò levarsi in qualche modo a più alte cognizioni. Tuttavia, solo per analogia con quel primo oggetto intende il resto, e delle cose migliori non ha propria nè quidditativa rappresentazione. Insomma il conoscente e il conosciuto diventano nell'atto conoscitivo una cosa. Dunque si riducono allo stesso ordine di spiritualità o d'attualità. E perchè il conoscente è determinato al grado della sua attualità naturale, nè può ricevere più di quello a che dice proporzione la sua capacità, nè può produrre più che non porti la sua attiva virtù; naturalmente è impossibile che intenda la propria ragione delle nature a sè superiori.

Ora è certissimo ed evidente che la divina Essenza eccede con infinito eccesso ogni possibile creato intelletto. Lo eccede per l'immensità della perfezione,

alla quale non può commisurarsi la capacità e la virtù attiva di nessuna mente finita. Lo eccede pel modo proprio d' aver l' essere e la perfezione, e per la ragione di atto puro, che conviene a Dio. Con che tocchiamo due ragioni d' infinità, o due maniere di considerar l' infinito, dipendenti dalla propria maniera dell' umana conoscenza, la quale alle cose più alte si eleva per diverse vie, partendo dall' oggetto che le è proprio. E sono suo primo e proprio oggetto le ragioni formali determinanti la materia e in essa legate alla quantità. Ora la quantità per sè importa misura e limite, di guisa tale che, senza limite o misura, rimane indeterminata e vaga e incapace di esistere realmente. Dalla quantità noi prendiamo insieme la prima nozione di minore o maggiore, di piccolo o grande; poi, allontanando sempre più i termini suoi, veniamo a raffigurarci alcunchè di grandissimo; e, fingendo che i limiti non ci sieno più, diciamo infinito. Analogamente a cotal grandezza, concepiamo ancora la crescente perfezione delle diverse nature, come già notava sant' Agostino, *non omne quod magnum dicitur, mole esse magnum*. Anche qui possiam negare ogni limite di grandezza, ossia di perfezione; e così, per analogia alla quantità, e negando i limiti, concepiam l' infinito.

Ma poi, osservando che questa considerazione parte dalla quantità e dalla materia, ove l' infinità dice indeterminazione e non può avverarsi; veniamo a considerare l' atto o la forma, che nella materia si restringe, e dal recipiente è diminuita, mentre essa per sè nella propria ragione parrebbe dover

esser libera e avere una certa universalità. A ciò risponde una infinità diversa dalla precedente, tutta di perfezione, e niente incerta o vaga nel suo concetto, e nel distinguersi da ogni altra ragione, e nella sua formale determinazione. Questa è l'infinità della forma o dell'atto per sè sussistente. E si avvera nelle nature spirituali pure e libere, le quali nella costituzione della loro sostanza non inchiudono un principio materiale ove sia ricevuta, e così ristretta, la ragion formale della medesima essenza: in quest'ordine, che si oppone alla concrezione materiale e quantitativa, quella forma rimane infinita.

Non abbiamo ancora per questo solo atti purissimi. Perocchè quelle sostanze spirituali inchiudono potenzialità al loro operare, e questo è a noi indicio, ed entitativamente si connette con la potenzialità all'ultimo atto di esistere: hanno l'essere, e non sono il loro essere. Nè pur sono lo stesso intendere, che all'essere dell'atto immateriale si proporziona; ma ciascuno spirito finito è tal natura, in quanto dice intellettualità di una certa maniera, come l'anima umana è nata a conoscere le ragioni astratte dalle cose sentite. E quest'ultimo modo, del quale abbiamo esperienza, noi possiamo determinare; vedremo gli altri quando saremo tra gli Angeli.

All'infinito si eleva l'intelletto che risponde all'essere necessario e assoluto. Il quale per conseguenza nella sua purissima spiritualità sta sopra agli spiriti inferiori, molto più che questi non sieno puri e semplici in confronto delle corporee concrezioni:

è purezza, è attualità, è spiritualità assoluta, com'è assoluta la semplicità di Colui che è.

Il primo modo d'infinità, preso semplicemente dal negare il termine alla grandezza, ci dimostra che non può creato intelletto esaurire la divina intelligibilità; anzi ogni mente, anche beata, rimane a infinita distanza dal conoscere Iddio, com' Egli solo conosce Se stesso, ed Egli è ad ogni creatura, per insuperabile necessità, incomprensibile. Questa considerazione da sè non basta a convincerne che l'intelletto creato nè pur possa attingere la propria ragione della divina Essenza. Ma ci soccorre l'altra considerazione dell'assoluta semplicità, con che l'Essere sussistente e il purissimo Atto si eleva sopra ogni altra spiritualità. L'infinito qui si presenta, non più come una quantità senza termine o una smisurata estensione della quale, se non prendo tutto, posso prendere una parte; ma si presenta con un modo intrinsecamente nuovo e diverso da tutto ciò che altrimenti conosco, e dall'oggetto proprio della mia mente, e da quello che qualsiasi intelletto, spirituale sì, ma non libero da ogni composizione, può rappresentarsi. E allora nemmeno parzialmente si può apprendere quel semplice, che sfugge alla proprietà di qualunque immagine, ove rimane potenzialità; non si può attingere la propria ragione di ciò che si distingue e s'innalza per la purità dell'atto e per l'assolutezza dell'Essere, che è da sè, e non è ristretto ad alcuna ragione formale. Non solo è impossibile comprendere quanto sia, ma eziandio

concepire qual sia, e attingerlo nell'intrinseca ragione della sua Essenza.

Come dunque l' intelletto umano non ha vigore per toccar col suo atto l' essenza angelica, cui solo conosce per analogia, negando i difetti della natura corporea, così e molto più resta lontano ogni finito intelletto dal conoscere Iddio, qual è in Sè stesso. E poichè tale sproporzione è intrinseca ad ogni mente e può dirsi, per l' infinita distanza da Dio, senza misura, l' elevazione a tanta altezza da intuire la prima Verità, è assolutamente soprannaturale. Converrà non solo che s'aggiunga una virtù nuova all' intelletto creato ; ma ancora che cagion principale dell' operazione emessa da chi vede Iddio, non sia altra che la stessa virtù divina, trattandosi d' un atto connaturale soltanto a Dio medesimo. Egli solo infatti ha per proprio oggetto del suo intendere la sua Essenza. Ora è manifesto che l'operare in guisa da essere soltanto come strumento e da esigere una così intrinseca elevazione dalla prima Causa, eccede la naturale tendenza della creatura : che anzi non sappiamo, prescindendo dalla fede, se cotesto modo d' intendere sia possibile, benchè nemmeno possiamo dir che ripugni, non sapendo a che si estenda la potenza obbedienziale della creatura come strumento di Dio.

La conoscenza quidditativa di Dio ci apparirà vieppiù lontana da ogni proporzione col creato intelletto, se consideriamo la necessità di porre nella mente che conosce, una prima immagine che sia principio dell' intellezione, poi un' altra più perfetta

a che l'intellezione si termina. La prima è la specie impressa, la seconda è la specie espressa o il verbo mentale. L'operazione, che dalla prima procede e nell'altra ha il suo compimento, non ha per sè ragione d'immagine o di rappresentazione, ma solo di tendenza al suo oggetto. Ma assolutamente è necessario che a questa formale rappresentazione l'atto si termini; se pur l'oggetto stesso non avesse ragione di atto così puro nell'ordine intellettivo, che il suo *essere* fosse anche *essere inteso*, e non potesse unirsi così intimamente al soggetto che lo conosce, da essergli quasi termine intrinseco della sua intellezione. Questo non s'avvera mai fra le create sostanze, le quali nelle perfezioni semplici, com'è l'intendere, hanno sempre mistura di potenza e d'atto. Ora a quello che è potenza in un ordine di perfezione, ripugna avere nell'ordine stesso ragion di atto. L'atto dice perfezione e compimento; la potenza dell'uno e dall'altro vien meno.

Di più, a render l'intelletto capace di formare in sè l'immagine o il verbo mentale, conviene in esso presupporre un principio, ove sia inchiusa la ragione formale dell'oggetto che sarà inteso: e secondo la perfezione di questa prima specie che eccita l'intellezione, l'altra che la termina, sarà perfetta.

Ora quale immagine informerà l'intelletto, sì che esso sorga a conoscere per essa la divina Essenza; o alla quale terminandosi, possa dirsi che l'intelletto ha propria conoscenza di Dio? Nessuna specie creata basta a tanto. Anzi, osserva l'Angelico (de Verit. q. VIII art. I), ogni forma creata rimane più lon-

tana dalla spiritualità dell'Essenza, che non sia lontana dalla semplicità dello spirito l'immagine visiva impressa nell'occhio: come dunque ripugna che l'impressione della retina sia principio pel quale conosciamo un angelo, così ripugna che per qualsiasi specie infusa nella mente conosciamo Iddio. Inoltre, poichè l'essenza di Dio è l'essere di Lui, cosa impossibile in ogni realtà creata, niuna forma sarà immagine propria di Dio. Ancora l'Essenza di Dio è incircoscritta, contenendo ogni ragion di essere, mentre, ogni forma creata è determinata ad una particolar ragione; però di nuovo ripugna che questa con proprietà risponda all'Essere infinito (I p. q. XII art. II).

Adunque, se dovessimo contentarci di dir nella nostra mente rappresentato Iddio per qualsiasi specie infusa o forma creata, la conoscenza sarebbe proporzionata alla convenienza di quella forma, in semplicità, perfezione, attualità, con la divina Essenza. Vuol dire che sarebbe conoscenza rimotissima e massimamente impropria, per un'analogia più lontana di quello che se per la realtà accidentale dovessimo conoscere la sostanza (l. cit. art. IV). Ogni realtà creata cade nella composizione d'atto e di potenza: come questo è necessario nell'ordine entitativo, altrettanto è vero nell'intellettivo, che in quello si fonda, e alla virtù del soggetto onde procede si commisura: non v'è atto puro creato nell'intendere, come non v'è nell'essere. E similmente non può rappresentarsi con immagine creata quella Sussistenza, che è essa medesima, senza distinzione alcuna, na-

tura ed atto di essere, che con la stessa semplicissima entità è l'essere primo e l'ultimo atto operativo, e parimente operazione insieme intellettiva e volitiva; e in sè immutabile e liberamente innovatrice d'ogni cosa fuor di sè come le piace; e in sè eterna, e cagione di qualsiasi esteriore successione; ed entità assoluta, e sussistente secondo distinte relazioni: comprendente insomma ed eccedente con una ineffabile semplicità gl'infiniti modi di perfezione distinti in tutte le possibili creature. E come ripugna che cotesti modi sieno identificati in un'essenza creata — ove non può sussistere un puro atto, e ogni perfezione semplice è limitata pel soggetto, e l'essere è distinto secondo le ragioni formali in che viene a determinarsi —, così ripugna che una specie intelligibile creata li rappresenti con proprietà in quell'atto supremo che identicamente tutti gli avvera. Qui non v'è semplice sproporzione di natura a ciò che la supera; qui è opposizione, che porta ripugnanza.

Di che dobbiamo raccogliere che, se Iddio potrà esser conosciuto qual è in Se medesimo, non avverrà altrimenti, se non perchè la stessa divina Essenza si faccia all'intelletto immediata cagione ch'esso a Dio si termini con l'atto suo; ossia perchè quella purissima Essenza funga da forma intelligibile, che per sè stessa determina la mente all'atto d'intuire Iddio; ed Ella pure sia presente all'intelletto come termine immediato della visione, senza verbo prodotto che La rappresenti. In verità l'Aquinate insiste sulla prima di queste due parti, nè ragiona esplicitamente della seconda. Ma è manifesto che gli argomenti recati val-

gono ugualmente per ambedue; anzi tanto più per la seconda, quanto il verbo è più attuale nell' ordine intellettivo e meglio deve rappresentare l' oggetto, di cui tien le veci nell'intelligente. Non diciamo che l' Essenza divina divenga forma in proprio senso dell'intelletto beato, ma che con la sua efficienza ne supplisce l' ufficio. Sarebbe propria forma, se fosse ricevuta come in potenza, e venisse con questa in composizione, e ne restasse limitata a guisa degli atti non sussistenti. Or questo è assurdo; ma, benchè rimanga verità misteriosa, è assurdo che la virtù divina sia principio immediato alla mente creata di portarsi con la sua intellezione alla stessa Essenza di Dio, e che questa, come atto purissimo intellettivo, sia per se medesima termine immediato della visione, meglio che per l'occhio non sia la luce. E così adempie l'ufficio di forma, sì come specie impressa, sì come espressa.

Visione di Dio soprannaturale.

Ora è impossibile che a così intima e sublime unione con l' Essenza divina nell' ordine dell' intellezione alcuna mente creata abbia secondo la sua natura disposizione o proporzione alcuna, o altra tendenza o relazione, che di sola potenza obbedienziale. Dovrebbe esser naturalmente proporzionata ad aver per sua forma o per suo atto Iddio. Ma sempre il soggetto riguardato come recettivo d' una perfezione, e questa medesima perfezione, sono in un medesimo

genere: chè la potenza come tale non è altro che capacità della perfezione, e l'atto che la compie costituisce insiem con essa quel tutto, onde ai principî si estende, quasi partecipata, la ragion generica. Anche è certissimo che Dio sta fuori d'ogni genere; nè la divina Essenza è ordinata ad essere perfezione d'un soggetto distinto; nè una creatura può dirsi incompleta, perchè non riceve un effetto formale dalla virtù dell'Atto purissimo, che supplisca alla mancanza d'una propria forma. *Essentia divina*, dice l'Angelico, dopo d'aver dichiarato come non per alcuna specie infusa, ma solo perchè Dio stesso si congiunga all'intelletto, Egli può essere in Sè conosciuto, *Essentia divina non est naturalis forma intelligibilis intellectus creati, quod sic patet. Actus enim et potentia semper sunt unius generis; unde potentia in genere quantitatis non respicit actum qui est in genere qualitatis. Unde forma naturalis intellectus creati non potest esse nisi sit illius generis in quo est potentia creati intellectus; unde forma sensibilis, quae est alterius generis, non potest esse forma ipsius, sed forma immaterialis tantum, quae est generis sui. Sicut autem forma sensibilis est infra genus intellectivae potentiae creatae, ita Essentia divina est supra ipsam: unde Essentia divina non est forma ad quam se extendit naturalis potentia intellectus creati* (de Verit. q. VIII art. III).

Ad alcuno potrebbe venire in mente che il principio invocato, doversi ridurre ad uno stesso genere la potenza e il suo atto connaturale, patisce eccezione: ecco la sostanza che riceve le forme acciden-

tali; ecco la materia che per l'umana generazione si dispone ad essere vivificata dall'anima spirituale. Or la sostanza è in altro genere da ogni accidente, e la materia è disparata dallo spirito.

Rispondiamo che la sostanza come tale è in potenza all'atto di sussistere, e così è compiuta nella sua prima capacità. Ulteriormente è capace d'atti secondari. Or questi diversi rispetti, che in essa s'aggiungono, e son terminati alle forme accidentali e all'essere secondo le medesime, non sono quel primo e sostanziale, con cui il soggetto riguarda il suo sussistere; ma, almeno secondo ragione, sono altri e distinti. E come sono realmente distinti i termini ai quali quei rispetti si portano, cioè le forme accidentali, così la potenza della sostanza in ordine ad essi è diversa dalla prima e si riduce ad altro genere; ossia, la sostanza in quanto è capace di quantità, di qualità o d'altra forma appartenente ad altro genere dal primo, si riduce anch'essa a questi generi accidentali. Quando poi si riferisce ad un atto operativo, e dovendo riguardarsi non soltanto qual potenza recettiva, sì ancora come attiva, già inchiude in gran parte la perfezione dell'ultimo atto (chè è già perfezione e non è sola capacità perfettibile il poter agire, il poter intendere); o quando si considera aggiunta al soggetto una positiva disposizione alla forma che risulterà (come il calore alla forza elastica che il liquido acquisterà, diventando vapore); non si tratterà più della sola sostanza riguardata come capace d'una forma d'altro genere; ma dovrassi ammettere una distinta realtà accidentale, ond'ha

il soggetto d' ordinarsi a un nuovo atto a un nuovo atto più perfetto; e quella realtà o quest' atto spettano in ogni modo, anche riguardati nella loro entità assoluta, ad un genere diverso dal primo ([1]).

L' altra eccezione, della materia che non è in un genere con lo spirito, eppure i due principî convengono nell' uomo, si scioglie, osservando, che la materia già pronta a ricevere la struttura umana riguarda l' anima come sua forma, non riferendosi ad una sostanza che opera intellettualmente, ma ad un principio di vita organica. Avviene poi che questa

([1]) Con questa osservazione rimane sciolta la sottigliezza di Duns Scoto contro s. Tommaso, che dal dover essere la potenza e l' atto nello stesso genere deduceva la reale distinzione delle facoltà operative dell' animo. E pareva agli Scotisti di proporre un' invincibile istanza, quando chiedevano se queste medesime facoltà fossero ricevute in un' altra potenza del loro ordine accidentale: di che pensavano far venire l' Angelico ad una serie infinita. Ma non attendevano che la facoltà operativa è imperfetta ancora, se si consideri divisa dall' operazione; tuttavia già ne partecipa la perfezione, come principio attivo, e già costituisce il soggetto in una attualità che s' aggiunge alla potenza recettiva, e però si distingue dalla sostanza. Aristotele e s. Tommaso usano della voce *potenza*, analogicamente ragionando or della passiva or della attiva. Ma l'uno e l'altro senso s' avvera nelle facoltà operative. In quanto dicono potenza attiva, esse medesime sono atti ricevuti nel soggetto sostanziale. come vi sono le altre qualità, e però sono distinte dalla sostanza. In quanto dicono potenza passiva rispetto all' operazione che ancora non hanno, sono con questa in uno stesso genere; e vi sono, come veri accidenti, pei quali la sostanza è costituita recettivo disposto dell' ultima attualità, che è l' operazione.

vita, con quel modo che aveva nel generante e che dovrà esser lo stesso nel generato, ha un tal modo di vegetare e di sentire, che solo da tal anima procede: così, indirettamente, la materia a ciò disposta richiede un' anima spirituale. Viceversa l' anima nostra tanto s' abbassa tra gli atti spirituali, o nell' ordine intellettivo, che è in potenza ad intendere, come i corpi sono in potenza intelligibili, e le convien ricevere le specie per via dei sensi, sì che dev' essere necessariamente principio di vita sensitiva, e per questa di vita vegetativa, e per questa di natura corporea; nel qual modo pienamente rientra nell' ordine delle forme che sono atti della materia. Onde abbiamo che sale la materia con le sue disposizioni, discende lo spirito, finchè i due s' incontrano come principî del genere stesso e della stessa specie.

E rimane vero senza eccezione che il poter essere perfetto in qualche modo, e l' essere così perfetto, importano entità spettanti al medesimo genere, o che vi si riducono come principî costitutivi del medesimo.

Ora, senza contrasto e in ogni modo, l' Essere sussistente, Iddio, sta fuori d'ogni genere. Non è dunque connaturale a verun creato intelletto congiungersi a Lui, come a forma intellettuale. Eppure senza tal congiunzione è assurda la visione beatifica.

Ne dobbiamo concludere, o che questa congiunzione, e però la conoscenza intuitiva di Dio, del tutto è impossibile; o, se abbiam ragione di credere che s' avveri, come di fatto l' abbiam dalla fede, porremo in ordine ad essa nella creatura la sola po-

tenza obbedienziale, che non importa disposizione alcuna, e solo nega la ripugnanza, ed esclusivamente riguarda l'infinita virtù di Dio.

Insistiamo su questo: ove la fede non ci ammaestrasse, non avremmo mai saputo che la visione di Dio fosse possibile a mente creata. Secondo questa verità l'Angelico, parlando dei bambini defunti senza battesimo, e ponendoli per l'eternità nella privazione del cielo, ma naturalmente perfetti, dice che di tal privazione non patiranno, come ignari della sorte beatissima a cui l'umanità fu ordinata: non sapranno che si possa vedere Iddio (de Malo q. V art. III in c. et ad 3.). E lo saprebbero i migliori filosofi dell'umana famiglia? Forse nemmen si porrebbe la questione. Ma quando la questione fosse posta, nessuno avrebbe argomento bastevole per risponder che sì; parrebbe di averne assai per dir di no; certo se ne avrebbe molti per dubitarne. Come può un'intelligenza finita concepir l'infinito? Come un atto che sempre ha misto tanto di potenzialità, quanto ne ritiene nelle creature, ci rappresenterà l'atto purissimo? Come potremmo elevarci operando a un modo di essere così lontano dal nostro? Come intendere l'essere assoluto, che riassume tutte le possibili maniere e perfezioni dell'essere? Valida è l'argomentazione, che mostra impossibile l'attingere Iddio qual'è in Se stesso, senza che la sua medesima Essenza si congiunga a guisa di forma intelligibile con la mente creata, e tenga le veci, sì di specie che determina l'intelletto, sì di specie che ne termina intrinsecamente l'operazione, come verbo mentale.

Or chi dirà che tal congiunzione è possibile? O chi mai l'avrebbe pensata? Come avvien nei misteri propriamente detti, il primo aspetto è piuttosto d'un'assurdità. Senza dubbio, anche la visione di Dio concessa alla creatura è veramente un mistero, la cui essenza è intrinsecamente inaccessibile, della cui possibilità non abbiamo a priori ragion sufficiente che l'affermi.

E come negli altri misteri, qui pure le contrarie ragioni son disciolte per analogie o verisimiglianze, non per evidente prova che le mostri false. — A chi dicesse che l'infinito Iddio più dista da ogni creata intelligenza, che non lo spirito finito dal senso; ora è del tutto assurdo che il senso sia elevato a percepire lo spirito; dunque è ugualmente impossibile che noi vediamo Iddio: risponderemmo che il senso è affatto disparato dallo spirito e che in nessuna guisa la realtà immateriale entra nell'ambito di ciò ch'è sensibile; mentre al contrario l'oggetto adequato di qualunque intelletto è l'ente: e ancorchè la nostra mente si limiti a poter conoscere con proprietà una determinata sfera di cose, pur ne trae la ragione di ente che si estende a tutto. Verissimo: e questo concetto dell'ente universale è buon indizio che non ci ripugna l'elevazione a conoscere direttamente l'Essere sussistente, ma non basta a dimostrarci che è possibile, e il fatto e la possibilità ci sono noti solo per fede.

Similmente che rispondere a chi dicesse che è impossibile una formale congiunzione della divina Essenza con la mente creata? È magnifica la dot-

trina dell' Angelico, il quale osserva come ripugna ad una forma già limitata e stretta in un proprio soggetto l' attuar di se stessa un altro soggetto; ma non altrettanto ripugna ad una forma libera o per sè sussistente. Così non può farsi che una sostanza corporea, ancorchè attiva e sottilissima, abbia ufficio di forma riguardo ad un altro soggetto; invece può l'anima spirituale, benchè esista in se stessa, comunicar la sua natura e il suo essere al corpo umano. Ora la divina Essenza e nel sussistere e nell' intendere è atto purissimo: ne segue che non Le ripugna l' estendersi a supplire fuor di Sè con la sua efficienza la causalità formale in qualche potenza distinta, purchè nella stessa potenza non sia contraddittorio l'essere elevata a partecipare quell'atto. In tal maniera, quanto al sussistere, abbiamo l' unione ipostatica, ove l' umanità di Gesù Cristo, invece d' avere un' esistenza propria, che la farebbe essere persona umana, partecipa l' esistenza divina, non com' è assoluta della divina Essenza, ma com' è propria della seconda persona; quanto all' intendere, l' Essenza infinita si congiunge alle menti dei comprensori, e le attua sì che vedono Iddio, e immediatamente termina la loro visione. Così l' unione dell' anima spirituale col corpo è a noi magnifica figura delle due supreme e misteriose manifestazioni di Dio, quali sono l' unione ipostatica e la visione beatifica. Eppure, chi pretenderà che ne sveli l' arcano, o che positivamente le mostri possibili?

Una verità che nè quanto all' essere nè quanto al poter essere ci è manifesta pei principî della ra-

gione e per tutte le proprietà delle creature; che è nota soltanto per fede, e che neppure dopo la rivelazione si può riconoscer possibile; ma che soltanto si può e si dee credere, mostrando che le opposte ragioni non concludono di necessità, è propriamente misteriosa. Tutto questo si avvera nella proposizione che la nostra beatitudine sarà posta nella diretta intuizione di Dio. Qui dunque abbiamo un verissimo mistero. Non può esserci per conseguenza nella nostra natura una proporzione, o un' entitativa disposizione che dica esigenza alcuna di quella elevazione, o la postuli o vi tenda in alcun modo. Come il nulla non chiede la creazione, così la natura non chiede la grazia, che assolutamente la eccede; mentre al contrario ogni cosa ha intima proporzione col suo fine o col proprio bene, in cui sarà perfetta. Così dobbiamo intendere la dottrina accennata da S. Paolo, ove spiega che le opere umane, per quanto sieno eccellenti, non hanno proporzione con la vita portataci da Gesù Cristo, e che solo siam salvi per la fede, che a lui ci unisce. Così intendiamo quel passo ov' è detto che in Cristo Gesù non importa l' esser circoncisi o no, ma solo vale la nuova creazione, *nova creatura:* chè veramente è nuova creazione la grazia, a cui la natura non ha proporzione, come il niente non l' ha a divenir qualche cosa.

La grazia, abbiam detto; poichè fin d'ora siamo elevati a quell' ordine che si manifesterà nella gloria: dall' ultimo termine, al quale siamo avviati, dobbiam prendere l' intrinseca ragione e la misura entitativa del principio che omai ne abbiamo nell' anima san-

tificata. Ond'è che l'intima costituzione dei doni, pei quali siamo elevati, è divina ed è misteriosa, in guisa da eccedere essenzialmente pel suo modo intrinseco, e non soltanto pel suo grado, la proporzione della natura, e non dice attuazione d'una potenza che vi sia disposta o la domandi, ma che soltanto n'è capace, riferendosi all'infinita virtù del Creatore, come potenza obbedienziale. Che però se alla natura quei doni non fossero aggiunti, non rimarrebbe intera e perfetta nel suo ordine, non inane e manchevole, qual soggetto privato d'una perfezione che dovesse avere.

Se la natura postuli il soprannaturale.

Per la dimostrata intrinseca eccellenza della grazia sovra la natura, e della visione di Dio tanto lontana da ogni creata facoltà, è manifesto non potersi dedurre dalla natura stessa la verità della grazia e della promessa visione, quasi che fossero queste perfezioni proporzionate all'umana sostanza, o delle quali fosse *immanente* nel soggetto qualche cominciamento, o qualche preparazione alle medesime. Rimane tuttavia un altro modo, col quale pretendono alcuni di arrivare allo stesso scopo, ossia a dedurre dalla sola natura l'esistenza del soprannaturale. Ci voglion venire, mostrando che questo è necessario, sì che la Sapienza divina non potè a meno di aggiungerlo all'uomo creato: voglion mostrare che è *immanente* all'uomo la necessità del-

l'elevazione ad un ordine più alto che la natura da sè non possa avere, a quello che per la religione di Cristo realmente è stabilito. « Assolutamente im-« possibile — intendi, alle sole forze dell'uomo — « e pure assolutamente necessario all'uomo: ecco « propriamente i caratteri del soprannaturale »: così scriveva recentemente un affezionato espositore delle idee moderne toccanti il nostro argomento. E poco appresso: « Che il soprannaturale sia umanamente « inaccessibile, è ciò che insegna la fede, e ciò che « esige la ragione. Ciò che la prima impone come « reale, la seconda lo concepisce come necessario, « sebbene impraticabile da noi. L'una dichiara dato « gratuitamente ciò che l'altra non può che postu-« lare invincibilmente. Esse dunque coincidono in ciò « che l'una è piena, dove l'altra offre il vuoto » [1].

Adunque il metodo dell'immanenza consisterà nello studiare profondamente le tendenze della nostra anima, i bisogni del nostro cuore; nello scrutare ciò che in germe contengono i primi nostri pensieri e gl'ingeniti desideri; nel vedere come si svolgono e qual è il termine che sembra dover quetare la loro tendenza e coronare la loro evoluzione. Sì, la magica evoluzione anche qui interverrà; e dopo aver cambiato un caos di nebulosa informe nell'universo mirabile; dopo aver forse tratto dalla materia (chi sa? si spera ancora) le prime cellule

[1] *Studi Religiosi* di Firenze, maggio-giugno 1905: *La filosofia dell'azione,* articolo del prof. E. Buonaiuti; pag. 247 e 249.

vitali, o il protoplasma o chi sa quali primissimi protisti; dopo aver certamente (qui non vogliono più dubitare) trasformate e svolte le infime specie nelle migliori, e avere espanta la prima vita nel regno immenso botanico e zoologico, fino all'uomo, o almeno fino all'umano organismo; l'evoluzione ci mostrerà pur la natura che tende più alto, che postula il soprannaturale, che aspira al divino.

Qual è infatti tra i mortali, che interroghi la voce del cuore, senza sentirsi desideroso d'una condizione migliore che non possa aversi quaggiù? Tendiamo alla verità, tendiamo al bene, che ci renda felici: or n'abbiamo tanto nella vita presente, quanto basta per avventura ad irritare vieppiù la sete, non già ad appagarla. E chi non riconosce il bisogno di aiuto superno nelle oscurità della mente, nella debolezza della volontà? E andando al fondo, ci tormenta il bisogno dell'infinito; e, più determinatamente, questo infinito è Dio. Ora Iddio, cercato da molti, è trovato da pochi; e, se la ragione rimanesse senza lume più alto, alcuni ottimi appena, ai quali la moltitudine, distratta in varie parti, non crederebbe, giungerebbero di fatto ad assicurarsi che v'è una prima cagione, in cui mano sta l'universo. Se non ci fosse la rivelazione, dovremmo dire che invano Dio pose gli uomini sulla terra, affinchè tentino e provino se mai riesce loro di metter le mani sopra alcunchè di divino: *quaerere Deum, si forte attrectent Eum aut inveniant* (Act. Ap. XVII, 27), come diceva l'Apostolo agli Areopagiti. Similmente ci preme di sapere onde veniamo e dove andiamo,

o qual sia il nostro destino; di che la povera nostra ragione, anche prescindendo dalle turbate passioni, anche prendendola in una più ideale che storica rettitudine, appena sa balbettar qualche cosa incerta e insufficiente. E non dissero forse anche gli Scolastici che, quando pure non ci fossero i misteri, la rivelazione era necessaria a rendere l'uomo sicuro dell'onestà e del fine, pel quale deve esser creato? Dunque la natura esige il soprannaturale. Così i nuovi apologeti.

Certo, le più nobili tendenze della natura, dicono ancora, possono essere soffocate dalla corruzione dei vizî o dall'eccessivo ingolfarsi nel trattare le cose terrene; ma se l'anima si mantenga illibata e rientri in se stessa, sentirà quelle tendenze sempre più alte e più divine. E allora soltanto potrà ragionare del suo principio e del suo fine; allora sarà capace di conoscere la verità che unicamente importa. Ora con ciò stesso cercherà necessariamente ciò che la sorpassa, e sentirà di non potersi posare se non in Dio, che la sollevi dov'essa da sè non può giungere. Ecco una tendenza fortissima ed intima alla quale pienamente risponde la destinazione che ci è rivelata. Così e non altrimenti avremo tutto quello che chiede la nostra anima, scintilla di Dio. Dunque la grazia è necessaria alla mente e al cuore; e quanto più lo spirito si eleva, vedendo a che tendano i suoi modi, divien manifesta la verità dell'ordine soprannaturale. Poichè non può essere che Dio ci abbia spinti a bramarlo inutilmente.

Ma non possiamo ammettere che, prescindendo dalla rivelazione, o dalla verità della fede altronde fatta certa, lo studio della natura basti a conchiudere efficacemente la reale esistenza o la possibilità dell'elevazione soprannaturale. Notisi che qui *soprannaturale* s'intende in istretto senso: non come altri poteron dire soprannaturale l'istituzione della natura o del mondo dalla parte di Dio, nè come sarebbe qualunque azione divina, che supplisse al difetto della natura, o ci aggiungesse doni proprii d'una natura più alta, facendoci simili agli angeli; bensì in guisa che sia sorpassata tutta la possibile natura e si tocchi ad alcun atto che, per l'infinito vero direttamente attinto, sia connaturale soltanto a Dio. Tal è, come dimostrammo, la vera intuizione della divina Essenza; ed è similmente d'ordine divino ogni atto che sia principio di quella visione o ad essa conduca. Ora diciamo assurdo che un termine sì alto, a cui la natura non dice proporzione, sia peraltro dalla medesima richiesto, sì che da essa possiam ragionando divenire a quello.

Infatti la natura ci sforza a conchiudere che una perfezione è dovuta ad un soggetto, e che deve esser possibile il far giungere questo soggetto a quella perfezione, quando troviamo una potenza così ordinata al suo atto, che il poter ricevere l'atto medesimo sia tutta la ragion di esistere per la potenza che n'è capace. In altro modo, quando non ricever l'atto rende inutile l'esistenza del soggetto in cui è

la potenzialità rispondente; ovvero il soggetto senza quell'atto rimane privo di ciò che gli è dovuto, come natural compimento, rimane difettoso e quasi mostruoso; allora la deduzione accennata ha efficacia. Perchè ripugna che la natura sia intrinsecamente difettosa, riferendo la mancanza all'Autore stesso dell'ordine universale. Al contrario non è per nulla irragionevole che rimanga senza il suo termine una potenza puramente obbedienziale, secondo la quale è possibile che la virtù divina aggiunga altre ed altre perfezioni, che non dicono contraddizione con la natura del soggetto, ma che eccedono ogni proporzione del medesimo. Anzi è impossibile che cotesta possibilità sia esaurita, potendo sempre Iddio far di più che non ha fatto. Adunque l'aver dimostrato che l'ordine della grazia eccede essenzialmente ogni proporzione della natura, basta a conchiudere che la natura non lo esige come suo compimento, e che per non averlo non resta manchevole o deforme, nè il desiderio dell'uomo resta inquieto nè produce infelicità.

Ancora, abbiam trovato che l'elevazione dell'uomo è in proprio senso misteriosa, come son misteri le verità per sè rivelate e note soltanto per fede. Dobbiam dire che tutto l'ordine soprannaturale, o l'elevazione della creatura a partecipare la divina natura, è massimamente oggetto e ragione della rivelazione; senza di essa, nulla avremmo saputo della grazia, nulla dell'essere destinati al cielo. E tutta opposta, non solo all'antica filosofia, sibbene alla fede propriamente detta, fu l'eresia di Pe-

lagio, come poi furono opposti gli errori di Baio. Al contrario, se con qualche efficacia e con vera probabilità potessimo dalla natura trarre argomento per conchiudere la necessità della grazia e della vita eterna (e potremmo farlo, quando la natura non potesse restare senza questa aggiunta di perfezione, o rimanesse monca e non buona); l'esistenza dell'ordine soprannaturale sarebbe provata, com'è provata l'esistenza di Dio. Non sarebbe per conseguenza un mistero, e si ridurrebbe a quelle verità che diconsi per accidente oggetto di fede. E più ancora, la verità dell'elevazione sarebbe dimostrata a priori, non a posteriori: sarebbe dedotta non da segni conseguenti, come deduciamo dagli effetti la causa, sì da necessità antecedente: ne troveremmo il principio nell'esigenza della umana natura e nell'innata tendenza dei nostri atti; poi la bontà di Dio ci assicurerebbe che la cosa è. Solo dagli effetti e dai segni estrinseci, appoggiandosi alla storia dell'umanità e del cristianesimo, a posteriori adunque e come per un fatto necessario, gli antichi difensori della fede, hanno preso a dimostrarne la verità. Chi vuol cambiare, dopo molta fatica s'accorgerà d'avere stentato invano.

In terzo luogo, e con più forza diciamo che, quando i moderni apologeti avessero ragione, perirebbe la gratuità della nostra soprannaturale elevazione, e non sarebbe più in senso pieno un dono, e la grazia non sarebbe più grazia. Come mai potè scrivere quel Professore, di cui sopra riferivamo, che la fede *dichiara dato gratuitamente ciò che la ragione non può che*

postulare invincibilmente? Le due parti non istanno insieme. Perocchè una delle principali note le quali entrano a costituire l'intera nozione di *grazia*, quale nella Chiesa si formò, e contro gli erranti fu difesa, si è quella d'esser data per pura liberalità a chi non vi aveva nessun diritto, nè poteva pretenderla per alcun titolo. La vita eterna, consumata in cielo, essenzialmente costituita fra noi sulla terra per la giustificazione, in senso strettissimo è grazia: *gratia Dei vita aeterna* (Rom. VI, 23). Non è grazia in quel modo che Iddio ci dà liberamente la pioggia e il sole, la sanità e l'ingegno, come Autore della natura e conducendo questa alla propria sua perfezione; sibbene è grazia in quanto, supponendo ogni perfettissima disposizione dell'uomo, non v'è per questo alcuna ragione che domandi quel dono troppo più alto; anzi Dio lo concede per liberissimo suo consiglio, altro da quello con cui volle crear la natura. E come la creazione non è per niun conto dovuta al nulla del soggetto che ancora non è; così la grazia non è dovuta alla natura, e sta sopra come una nuova creazione: veramente *nova creatura* (ad Gal. VI, 15), come scrisse l'Apostolo. E lo stesso Apostolo insegnava, come verità manifesta, che non sarebbe grazia, se fosse dovuta alle opere dell'uomo o a qualsiasi merito antecedente: *Si autem gratia, iam non ex operibus* (ad Rom. XI, 6). Ora il debito crescerebbe, se, pur senz'opere buone, la sola natura già esigesse la grazia e meno ci sarebbe di dono gratuito in darci quello a che già nascendo fossimo necessariamente ordinati, che in accordarci

la mercede conveniente al merito. Si ha meglio quello che si ha per necessaria costituzione del proprio essere, di quello che si ottiene per titoli sopravvenienti, e così Paolo si vantava d'esser nato cittadino romano davanti al giudice che aveva comprato la cittadinanza a gran prezzo.

Attendasi ancora che il dar la grazia non sarebbe più da attribuire alla larghezza e all'effusissima bontà di Dio, ma alla sua giustizia. Poichè distinguendo a modo umano gli attributi di Dio, il fornire alle creature ciò che in esse postula la natura, come il creare l'anima nel già preparato germe dell'uomo, spetta alla Provvidenza di Dio Creatore, non lo riguarda come operante in un ordine superiore, Or la giustizia di Dio sempre in questo consiste, che ripugna a Lui non dar quello, senza di che resterebbe manchevole l'opera sua, o incompiuto l'ordine della sua Sapienza. S'ingannerebbe chi pensasse giusto Iddio, perch'Egli adempia qualche obbligo che Lo stringa, qualche legge che Gli s'imponga, o perchè soddisfi a un diritto che altri possa avere verso di Lui: con ciò si porrebbe qualche dipendenza nella prima Cagione e nella fonte d'ogni ordine d'ogni diritto. Per non cadere in tale assurdità, è da porre invece la ragione della giustizia di Dio, solo in ciò che ripugna a Lui non far quello che si richiede, per condurre a termine l'opera ch'Egli stesso ha incominciata; o ripugna che la creatura venga meno dall'ordine in cui era posta, perchè le manca ciò che solo poteva ricevere della Causa prima. *Oportet videre in hoc veram Dei esse iustitiam, quod*

omnibus tribuit propriam secundum uniuscuiusque existentium dignitatem, et uniuscuiusque naturam in proprio salvat ordine et virtute (I p. q. XXI art. I). E a ciascuna cosa alcun bene è dovuto, in quanto quella a questo è ordinata dalla divina Sapienza (ib. ad 3^{m}). *Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen Ipse est debitor*, *quia Ipse ad alia non ordinatur*, *sed alia ad Ipsum* (ib.). La qual dottrina è novamente illustrata dall'Angelico nelle questioni della grazia e del merito; dove insegna che da parte della natura non v'è preparazione che esiga la grazia (I^{a} II^{a} q. CXII art. III), e non v'è merito davanti a Dio se non per adempir l'ordine da lui stabilito: *Meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis; ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem*, *quasi mercedem*, *ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit* (ib. q. CXIV art. I). Che se l'Apostolo aspettava la mercede dal giusto giudice Iddio, egli parlava supponendo già posti in lui i primi doni della grazia e delle opere salutari; ma non v'è merito, non v'è giustizia che dia mercede, non v'è neppure precedente disposizione che importi esigenza alcuna, in ordine alla prima istituzione dell'ordine soprannaturale, o all'infusione della prima grazia.

Perciò con tanta insistenza la Chiesa condannò non solo Pelagio, che negava la gratuità e la divina eccellenza dei doni recatici pel Redentore, ma ancora i semipelagiani che, forse senza malizia, ammettevano nella natura qualche principio di buona volontà re-

lativa ad ottener la grazia di poter credere, come conviene. No, chè già perisce la gratuità, se la natura da sè e con gli atti suoi si dispone in guisa che resti privata e manchevole, ove non le sia dato l' ulterior bene ch' essa veramente richiede. Apparterrebbe a Dio, che provvede secondo l' istituzione della natura, il dare ormai questo bene; non sarebbe, nel senso legittimo, vera elevazione, nè propriamente dono, nè ancor meno sarebbe grazia nel senso cattolico.

Per questo ancora fu respinta e condannata la sentenza di Baio, che insegnava esserci restituiti per la redenzione i beni perduti col peccato; tali beni, ei diceva, dei quali meritamente era priva la stirpe colpevole, dovuti peraltro all' uomo innocente, e però non essenzialmente superiori alla perfetta natura, nè dell' angelo nè dell' uomo. No, chè invece la grazia è dono eccedente ogni proporzione di qualsiasi creata sostanza, nè all' uomo innocente e perfetto, nè all' angelo era dovuta: non ci restituì Gesù Cristo col suo Sangue e co' suoi meriti alla perfezione della natura, ma ad una condizione senza confronto più alta e in vero senso divina. Perchè con nessuna affatto delle possibili creature ha proporzione l' intuitiva conoscenza di Dio, alla quale intrinsecamente si ordina ogni principio di vita soprannaturale.

Dunque non si dee dire che la grazia sia superiore all' anima nostra, o ad altro migliore spirito, solo perchè la creatura da sè non ci arriva, e solo Iddio può infonderla; che del resto è necessaria per quietare il natio desiderio di conoscenza e d' amore.

Non si può ammettere che studiando la nostra natura, troviamo in essa la necessità dell' ordine divino, in che fu posto Adamo innocente, e al quale siamo ricondotti per Gesù Cristo. Se questo fosse, l' apologetica dell' *immanenza* sarebbe giusta, e ben potrebbe conchiudere dal bisogno della creatura l' infallibile operazione del Creatore, che non manca mai di condurre a termine il disegno della sua Sapienza. Non solo l' elevazione gratuita non è *immanente* all' uomo, quasi ne fosse un connaturale compimento; ma neppure v' è alcuna esigenza di quella, o alcun principio che la prepari, o vera ragione che la dimostri possibile.

Dottrina dell'Angelico.

Eppure può sembrare il contrario, se altri si fissi nell' argomento, con il quale l' Angelico suol provare la necessità di porre il fine dell' uomo nella visione di Dio. Così nella III[a] questione della I[a] II[ae], dopo avere percorso i vari oggetti che paion promettere riposo ai nostri desideri, e aver di tutti negato che possan bastare, nell' VIII articolo risponde: *ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae Essentiae*. E similmente, anzi con più forza e più minuta analisi, procede nel III *Contra Gentes*, ove prende a convincere i filosofi gentili che non nelle considerazioni metafisiche, non nella conoscenza dell' universo, non nella congiunzione con le menti angeliche, può consistere la nostra beatitudine; ma

che soltanto nella visione della prima Causa poserà l'intelletto. Già nella prima parte della *Somma*, proposto il dubbio, se un intelletto creato possa vedere Iddio per essenza, il Santo Dottore avea risposto che sì, dicendo che senza questo non giungerebbe l'uomo ad essere beato (q. XII, art. I). E molte volte ritorna alla stessa dottrina, e sempre con lo stesso argomento la persuade: Conosciuto l'effetto, sorge spontaneo il desiderio di conoscerne la cagione: e l'intelletto non è ben quieto, finchè non gli sia nota tal cagione, la quale abbia in sè la ragion del suo essere, come nelle dimostrazioni non siamo paghi, finchè non siam giunti a principî per sè manifesti, o per sè stanti: così procedono con lo stesso ordine l'essere e la verità. Or nessuna sostanza finita ha in sè sola la ragion del suo essere, e tutte le cose gridano che son fatte da Dio. Dunque la natia tendenza dell'intelletto va a Dio, nè sarà soddisfatta, finchè Dio non sia conosciuto. Ma assolutamente non è conosciuto Iddio, se non è immediatamente veduto per Se stesso. Dunque a vederlo tendiamo naturalmente, in quanto siamo intellettivi, nè sarem senza questo in pieno senso beati. Or non può essere che il naturale desiderio sia vano, cioè che indarno Iddio ci abbia immesso un'aspirazione non possibile ad adempire.

Così sembra procedere S. Tommaso, e nessuno dirà che sia spregevole l'argomento da lui addotto, o che l'argomento stesso non meriti grande considerazione per l'autorità del Maestro che lo propone. Perciò conviene che diciamo che cosa sia beatitudine,

e a che modo di beatitudine lo spirito creato naturalmente aspiri: poi vedremo se dall' Angelico ci saremo scostati.

La beatitudine è il bene perfetto della natura intellettiva (1 p. q. XXXVI). Ognuno infatti reputa beato l'uomo, a cui non resta più nulla da desiderare: ora il desiderio tende a quetarsi totalmente nell' ultima perfezione, e a goderne. Son così due parti dell' intera nozione di beatitudine: possedere il bene perfetto, e poi compiacersene. Per ambedue queste note la beatitudine compete al solo intelligente. Chè l'intelletto solo attinge col suo atto, che eccede la limitazione d'una data natura, ogni possibile perfezione e la perfezione assoluta; esso la possiede, in quanto l'oggetto cognito è nel conoscente, e a cotal possessione tende la volontà, bramosa del bene, che si dee raggiungere nel modo conveniente alla natura del soggetto. Di più il soggetto intelligente, come tale, è persona, che ha ragion di fine, in quanto a suo bene son volte le cose che la riguardano; ed essa, con aver coscienza di sè, e al proprio bene aspira, e sente di non averlo ancora raggiunto, o riconosce di averlo ottenuto, a che segue il compiacersene o il godimento. Nel godere è la prima e più nota proprietà della beatitudine; chè noi, avvezzi a partire del senso, percepiamo con più vivezza quella parte ch'è pur dal senso percepita, ed è il diletto; ma la possessione del bene, come l'ultima perfezione, e però l'essenza della beatitudine, era già antecedentemente costituita.

Anche le nature inferiori possono aver qualche

bene ad esse proporzionato; ma in ogni modo è ristretto alla loro specie, e le cose sono ordinate al bene universale, sì che la loro perfezione è più comune che propria; nè esse hanno coscienza, nè conoscono la proporzione del soggetto alla buona condizione in che trovasi per avventura; tutto manca a poterle dire felici. Se qualche immagine di felicità appare nel senziente, viene più dall'attribuirgli che noi facciamo il modo nostro, che non venga dalla realtà. I bruti son cose volte alla perfezione dell'universo; la sensazione è volta a farli operare in modo conveniente, nè può essere fine a se stessa; è passeggera, come il moto e l'irritazione ond'è accompagnata; è imperfettissima nel percepir se medesima. Nell'uomo il piacere sensibile è cosa inferiore, che tende piuttosto ad abbassar l'anima e a disviarla dal suo bene verace. Dir beato il senso, sarebbe bestemmia.

Dunque la beatitudine è propria dell'intelligente in quanto tale. E se importa la massima perfezione, dovrà consistere nell'atto migliore rivolto all'ottimo oggetto. Perciò sublimemente Aristotele scrisse che la contemplazione della verità più alta costituisce la beatitudine, e che questa tanto si estende quanto quella (Eth. Nicom. l. X c. VIII) E siccome la più alta verità è la divina, nella quale è contenuta la ragione d'ogni altro vero, ed essa è infinita come infinita può essere la perfezione dell'intelletto, così nella conoscenza di Dio deve esser posta e l'ultima perfezione e la massima beatitudine.

Ma in che modo cotesta altissima Verità potrà

essere conosciuta da qualsiasi intelletto? E come in lei qualunque intelligente sarà beato? Lo stesso Aristotele che nel XII dei Metafisici pone beato Iddio nell' atto eterno di conoscere l' universalità delle cose ond' Egli è principio, e però Se stesso (c. VII), trattando della beatitudine degli uomini, dice che potranno esser beati, *sic tamen ut homines*. Vero è che lo Stagirita non pensava ad altra felicità dell' uomo, fuor di quella che è possibile nella vita presente; chè quantunque sentisse la spiritualità dell' anima nostra, a differenza dell' altre, e accennasse alla sopravvivenza fuori del corpo, tuttavia non se ne occupò più a lungo, nè osò disputarne, nè pensò a dire in qual maniera si possa al di là esser felici. Ma, compita in questa parte la filosofia per l' aiuto della rivelazione, noi sappiamo che di vera felicità non può trattarsi, mentre stentiamo quaggiù: dove la contemplazione è impedita in tanti modi dalle necessità della vita e dai dolori; dove in ogni caso è sì scarsa; dove ha da esser troncata dalla morte. Prescindiamo da questi impedimenti, supponiamo l' anima, anzi l' uomo intero, condotto ad uno stato finale di natural perfezione, e chiediamo: Di che beatitudine è capace l' uomo, o come potrà possedere l' assoluta Verità? Poi, come del modo che realmente gli è concesso sarà contento? Chè ci ricordiamo aversi in questa contentezza il complemento, anzi la parte comunemente più nota della felicità.

Poichè il vero e l' intelletto si estendono ambedue senza fine, è manifesto che ci sarà proporzione tra

ciascuna determinata facoltà intellettiva e il suo proprio modo d'attingere l'oggetto intelligibile. E quantunque anche l'infimo intelletto conosca in alcuna guisa sì l'ente comune che tutto abbraccia come indefinito, sì l'Ente supremo, che attualmente e assolutamente è infinito; pure è certo che a ciascuna potenza risponde il proprio atto, e che la mente finita riceve secondo la propria misura la verità che l'eccede, e abbiamo già mostrato che non può essere connaturale a verun creato spirito aver concetto quidditativo dell'Essenza di Dio: ottenerlo è un prodigio ed è un mistero.

Similmente diremo della beatitudine, che si estende come la contemplazione e come la perfezione di questa. Adunque sarà beatitudine assolutamente piena e perfetta dove l'intelligenza giunge a possedere pienamente il supremo intelligibile; sarà deficiente, in proporzione del venir meno da cotesta pienezza di possessione conoscitiva. Se la perfetta beatitudine, importa che la Verità assoluta o la prima Cagion d'ogni cosa sia conosciuta qual è in se stessa, la perfetta beatitudine per sè non conviene ad altri che a Dio. S'avvera appieno in Lui, com'Egli è l'Intendere sussistente e puro; ma ogni intelletto creato, come restringe alla sua specie la ragion d'intelletto, così anche quella di beatitudine. E nella stessa guisa che gli è connaturale il conoscere con proprietà l'oggetto a lui commisurato, e sorger più alto e pensar la prima Causa per via di similitudini analogiche e di negazioni; anche ammetteremo che il far questo, secondo tutta la virtù naturale, sbandendo ogni errore ed ogni

difetto, è l'ultima sua natural perfezione, della quale dovrà dirsi contento, e a suo modo stimarsi beato: *Beati erunt, sic tamen ut homines,* o ancora come angeli.

Notiamo peraltro che potrebbe il Creatore, senza uscire dall'ordine naturale, largire alla creatura doni migliori e più alti lumi ch' essa da sè non otterrebbe: come salgono indefinitamente le nature angeliche, così son possibili nuove conoscenze comunicate a qualsiasi intelletto, senza toccar per questo la soglia del soprannaturale, e senza alcun principio della visione di Dio. Sarebbero specie infuse e conoscenze migliori di tutto ciò che ora noi qui possiamo concepire; sarebbero divine comunicazioni, eccedenti il naturale desiderio; sarebbero elevazioni esternamente simili a quelli che ora ammiriamo nella vita mistica di molti Santi. E chi sa quali meraviglie non potrebbe operare Iddio per premiare la virtù e far l'anima felice? Ma resteremmo nell'ordine degli spiriti naturalmente perfetti; non vedremmo Iddio.

Or qualunque sia la conoscenza inferiore alla divina visione, qual sarebbe l'oggetto di che propriamente l'anima si direbbe beata? Sarebbe quello che con propria immagine conoscesse, o Iddio, a cui salisse per analogia? Ecco, è certo che quel proprio oggetto misurerebbe la perfezione dell'intendere e il grado della beatitudine: in tal senso quivi starebbe il termine dell'operazione perfetta a noi possibile. Eppure semplicemente dovrebbe dirsi ancora che l'intellezione non avrebbe il suo compimento e il suo termine migliore in quell'oggetto per sè pre-

sente, bensì l'avrebbe in Dio, e di pensare a Dio l'anima sarebbe beata. Vediam pure nella vita terrena, dove la perfezione del nostro intendere certo risponde all'oggetto proprio e al lume della mente umana, che qui non ci fermiamo, e che più assai si eleva e si compiace il pensiero nel dedurre, com'è capace, le più alte ragioni, e sopratutto nel salire al Creatore e nel formarsi un qualunque concetto delle sue perfezioni. Il rappresentarsi quella prima Essenza, che sappiamo non essere un'astrazione, anzi che è di sua natura realissimamente, più che non sieno le cose tutte delle quali abbiamo esperienza e coscienza; il concepirla come un abisso di perfezioni ineffabili, unificate nell'assoluta semplicità del suo primo Essere, sì da comprendere e da sorpassare con infinito eccesso tutto ciò che in qualunque maniera possiam pensare e dire di grandezza e di bellezza; il sentire che non è una cagione da noi lontana, anzi intima a tutto ciò che esiste, più che il mare e l'aria a ciò che nuota e respira, *in Ipso enim vivimus et movemur et sumus;* sublima l'intelletto e lo porta all'ultimo della sua operazione, e lo fa godere assai più che per conoscere con proprio concetto qualsiasi determinata natura. Così diceva Aristotele più elevarsi e goder la mente nella conoscenza imperfetta e probabile delle altissime verità, che nella propria e certissima delle cose inferiori. Tanto meglio questo sarebbe, quando fossero tolti i veli dell'ignoranza e dei dubbi, onde spesso è qui oscurata la mente; e vi fossero gli aiuti convenienti all'ultimo stato dell'uomo perfetto, e la mente salisse da ogni cosa a Dio, vedendolo daper-

17

tutto, come si vede l'anima negli atti vitali, e sempre Lo sentisse larghissimo Donatore.

Sarebbe dunque lo spirito finito semplicemente beato, o non sarebbe? Significando con perfetta beatitudine la perfetta possessione del primo Vero, come par corrispondere alla nozione astratta e pura dell'intelletto, che prescinde da limiti, e ha l'ente infinito per oggetto adequato, non sarebbe; ma dobbiam dire che tal beatitudine non è proporzionata alla creatura, e che stando alla naturale facoltà, veramente non è possibile. Se invece ci contentiamo di dir beata la persona che ha raggiunto il bene a sè conveniente, e in questo riconosce la sua sufficienza, sì, anche l'uomo non elevato alla grazia dovrebbe dirsi beato. Perchè veramente possederebbe il bene perfetto nel modo a lui connaturale, e non aspirerebbe ad altro, o almeno non vi aspirerebbe con desiderio tale da diminuirgli la pace o la felicità.

Dobbiamo infatti distinguere l'appetito innato e l'elicito, l'efficace e l'inefficace. Appetito innato, che precede ogni operazione volitiva, è quello che consiste nella stessa proporzione della natura al suo bene, della potenza all'atto, del soggetto alla forma. Se codesta proporzione è tale che, mancando del termine a cui si riferisce, il soggetto non abbia ragione di essere o non sia in modo conveniente, dee riputarsi assurdo che la natura faccia esistere le cose, senza che l'appetito o la tendenza innata possa raggiungere il suo oggetto. Ma se la proporzione non è sì vicina e stretta, anzi rimota e larga, come quella della potenza obbediениziale ad un atto senza del quale il sog-

getto rimane intero nella sua natural perfezione, non v'è alcun inconveniente a porre che quell'atto superiore non sia raggiunto mai. — Similmente abbiamo l'appetito elicito, che consiste in una operazione emessa dalla volontà. Questa operazione ha per oggetto il bene conosciuto intellettualmente: perciò può portarsi a qualunque cosa sia appresa come bene dall'intelletto. Ma se il bene percepito risponde al bisogno del volente, sì che non ottenuto lasci difettoso il soggetto, l'appetito sarà efficace. E lo diremo efficace, sì in quanto ha proporzione col suo termine, in guisa da poter muovere il soggetto a raggiungerlo realmente; sì ancora nel senso che, se non è soddisfatto, lascia misero o infelice chi aspirava a quel bene. Invece l'appetito è inefficace, se si porta a un bene inteso, ma non proporzionato, o come estraneo o come essenzialmente superiore al soggetto. Così vorrei avere le ali, o intendere al modo degli angeli: ma sarei stolto, se per non giungervi mi affliggessi.

Secondo cotali distinzioni, che tendenza avrà lo spirito finito alla beatissima intuizione di Dio? Se riguardiamo astrattamente la natura dell' intelletto, che cerca la causa, e che ha l' ente per oggetto adequato, dobbiam dire: v'è un appetito innato, v'è un principio di necessaria tendenza a quella piena conoscenza e beatitudine. Ma se riguardiamo al grado determinato di tale intelligenza, dobbiamo aggiungere che, al più (ma naturalmente non lo sapremmo), la proporzione in cui consiste quell'appetito è di potenza obbedienziale, la quale, ancor non attuata con la perfezione a cui è riferita, lascia intero il soggetto nella

sua natural perfezione. Di nuovo, il desiderio elicito di tanto bene, o non ci sarebbe, mentre quel termine superiore restasse del tutto ignoto, o certo non sarebbe efficace. Poichè secondo natura la visione di Dio dovrebbe essere giudicata impossibile ; e quando pure sorgesse il sospetto, o per altri segni si sapesse, che miracolosamente fosse possibile, dovrebbe la creatura riguardarla come a sè non dovuta, e come oggetto non rispondente alle sue legittime aspirazioni.

Che però al primo argomento, tolto dal naturale appetito di conoscere la ragione, quella che per sè sussiste e non dipende da altra, come nelle dimostrazioni si vuol salire ad un principio per sè manifesto, diciamo che quell' appetito si proporziona alla determinata natura di ciascun intelligente ; che preso assolutamente, riguarda in modo vago qualunque intelletto ; ma che reamente ogni intelletto domanda quella conoscenza, alla quale esso medesimo è commensurato. Ora l' intelletto che ha certa misura non tende, almeno efficacemente, all' apprensione diretta dell'Essere infinito, come non tende ad avere per propria forma, o in guisa di forma, l'Essenza stessa di Dio. Gli basterebbe dunque la chiarissima convinzione che quella prima Causa esiste, come ragione esemplare ed effettiva di tutto ciò che direttamente si apprende ; gli basterebbe sapere che il di più o non è possibile, o non gli è dovuto, sì che debba affliggersi di non averlo.

Con questo, ci opponiamo noi all'Angelico? Non è possibile, poichè tutto ciò che siam venuti dicendo è preso dai certi e ripetuti insegnamenti di lui. Infatti dallo stesso s. Tommaso, meglio che da qualunque altro, abbiamo appreso 1. l'eccellenza della grazia superiore ad ogni natura; 2. la naturale impossibilità della visione di Dio; 3. l'ignoranza in che da sè la creatura resterebbe dalla possibilità di cotesta visione, o l'inefficace desiderio che al più ne potrebbe avere.

L'eccellenza della grazia divina, che eccede ogni possibile natura, è affermata da lui ad ogni occasione che se ne presenta, sì parlando dell'uomo, sì parlando dell'angelo. E come la natura angelica sale indefinitamente nella possibilità della crescente perfezione, certo l'Aquinate intendeva che l'altezza della grazia non ha proporzione con alcuna creata natura. Perciò scrisse: *Maius est bonum gratiae unius quam bonum naturae totius universi* (I^a II^{ae} q. CXIII art. IX, ad 2^m). Quindi è che nessuna disposizione dell'uomo e nessun merito precedente può esigerla quasi forma rispondente o mercede proporzionata (ib. q. CXII art. III; q. CXIV art. V); e tutti i doni in proprio senso soprannaturali spettano a quell'ordine divino, che eccede ogni proporzione di qualsiasi creatura (ib. q. CXI art. I ad II); e l'intrinseca perfezione della grazia dimostra che solo Iddio può esserne causa efficiente: *Nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Do-*

num autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, quum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, sicut impossibile est quod aliquid igniat, nisi solus ignis (ib. q. CXII art. I). E però altrove scrisse che, quantunque la grazia non possa dirsi in istretto senso per sè creata, perchè non sussiste, ma fa grato un soggetto; tuttavia l' infusione della medesima s' assomiglia alla creazione, per essere nel soggetto, soltanto come in potenza obbedienzale. *Infusio gratiae accedit ad rationem creationis, in quantum gratia non habet causam in subiecto, nec efficientem, nec talem materiam in qua sit hoc modo in potentia quod per agens naturale educi possit in actum* (de Pot. q. III, art. VIII ad 3^{m}).

Quanto alla naturale impossibilità di vedere Iddio, tutta è dell' Angelico quella dottrina del non darsi immagine creata in che la mente possa attuarsi per conoscere l' Essenza divina qual è in se stessa. E però là dove cerca nella Somma (q. XII, art. I) se sia possibile vedere Iddio, e risponde affermativamente, senza dubbio egli parla di una possibilità che riguarda l'elevazione soprannaturale della mente creata e l'onnipotenza di Dio; senza di che contraddirebbe a se stesso nei seguenti articoli, ove afferma e dichiara la divina invisibilità. Che però tutto il resto ch'egli dice d'una necessità e d'una esigenza, che, se non fosse adempita, l' uomo rimarrebbe insoddisfatto e manchevole, si fonda in quella elevazione che eccede ogni natura, ma nel presente ordine

di cose è universalmente stabilita per tutti i creati spiriti.

Questo pure dimostra l'Angelico d'avere avuto nel suo pensiero, là dove incomincia a trattare della speranza, in quell'aureo opuscolo, che intitolò *Compendium theologiae,* e tutto è squisito succo di dottrina mirabile, frutto maturo degli ultimi anni di vita. Dobbiamo considerare, dice egli in sentenza al c. I della seconda parte, che quantunque il desiderio dell'uomo in alcuna conoscenza debba quietarsi, come in suo termine, non può tuttavia della sola fede contentarsi. Anzi dalla fede sorge spontaneo il desiderio di vedere finalmente la verità creduta. Ora la stessa fede c'insegna che Iddio ha cura delle cose umane, sovrattutto per condurci al fine stabilito, che è soprannaturale. Sorge dunque nell'animo del credente il moto della speranza, onde speriamo di conseguire quei beni, che naturalmente desideriamo in quanto siamo dalla fede ammaestrati. *Insurgit ex hoc in animo credentis motus spei, ut scilicet bona quae naturaliter desiderat, ut edoctus ex fide per Dei auxilium consequatur.* Così san Tommaso; e manifestamente qui suppone liberamente stabilito l'ordine superiore, che per fede e non per ragione ci è noto; e sopra di questo si fonda, per accennare al solito ragionamento, che leggiamo nelle altre opere del santo Dottore; e così pure adopera la voce *naturaliter,* in quanto il desiderio è necessariamente connesso con la fede soprannaturale.

Che poi la divina visione a noi concessa sia del tutto indebita, anzi un mistero da credere, a ognuno

che conosca i principî dell'Aquinate dev' essere manifesto, perchè assolutamente egli la dichiara impossibile, se la medesima Essenza infinita non si unisce all'intelletto, quasi a modo di forma, o supplendo le parti d'un atto formale. Ora l'unione quasi di potenza con atto, della nostra mente con la prima Verità, non appare certo possibile alla ragione, più che non appaia la comunicazione dell' Essere personale del Verbo all' Umanità di Cristo. E s. Tommaso congiunge le due misteriose verità; chè dopo aver parlato dell' Incarnazione: *Datur per hoc,* egli scrive, *quoddam exemplum illius beatae unionis, qua intellectus creatus increato Spiritui intelligendo unietur. Non enim restat incredibile quod intellectus creaturae Deo uniri possit, eius Essentiam videndo, ex quo Deus homini unitus est, eius naturam assumendo* (Comp. theol. c. CCI). E l'unità dell'essere, il quale prima appartiene all'anima umana, e al quale il corpo è tratto, è l'esempio dato dall'Angelico dell' essere uno del Verbo, a cui è tratta l'Umanità di Cristo (III p. q. II art. VI ad 2^m^): ma lo stesso esmpio vale a illustrar l'unione della divina Essenza con chi la vede: *unio animae ad corpus est quoddam exemplum illius beatae unionis, qua spiritus unietur Deo* (IV Dist. XLIX q. II art. I). In questi tre casi v'è un atto sussistente che si estende ad una realtà potenziale: l'anima è forma propria del corpo, attuandolo nella propria essenza e traendolo alla propria esistenza; la divina Sussistenza fa essere l'Umanità di Cristo nel Verbo; la divina Essenza fa veggente l'intelletto del

comprensore. Ma gli ultimi due sono ugualmente in pieno senso misteri.

Poi, l'essere destinati al fine soprannaturale, che or di fatto ci aspetta, è tutta cosa di pura liberalità divina, non che la natura la richiedesse o la desiderasse. *Ab ipsa prima institutione, natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam eius, sed ex sola divina liberalitate* (de Verit. q. XIV art. X ad 2^m^). Sì che la vita eterna sta sopra ad ogni nostra aspettazione: *Vita aeterna est bonum excedens proportionem naturae creatae, quin etiam excedit cognitionem et desiderium eius* (I^a^ II^ae^ q. CXIV art. II): le quali espressioni attentamente meditate dimostrano ad evidenza la mente di s. Tommaso conforme in tutto alla dottrina che, non come nostra, ma come ricevuta nella teologia cattolica abbiamo esposta [1]. E la dottrina medesima è pienamente asserita dall'Aquinate dove ragiona degli angeli, non altrimenti che dove parla dell'uomo. Infatti dice: *Naturalis inclinatio voluntatis*

[1] Nessuno tenterà di snervare la forza del nostro argomento, spingendo le parole dell'Angelico nel senso che la vita eterna è superiore a ciò che noi possiamo rappresentarci: *neque in cor hominis ascendit*, come diceva l'Apostolo. No, perchè questa superiorità perdura, anche data la fede e già posta l'elevazione per grazia. Invece s. Tommaso dice nel passo recato la vita eterna più alta d'ogni nostra conoscenza, per provare che dalla grazia dobbiamo essere portati a saper che c'è e a desiderarla. Adunque la natural conoscenza non ci direbbe nemmeno che esiste o che è possibile: dunque non vi tende lo spirito creato, secondo la sua natura intellettiva.

est ad id quod est conveniens secundum naturam; e di qui trae che, senza l'aiuto della grazia, l'angelo non è inclinato a desiderare la visione di Dio (I p. q. LXII art. II). Or qual può essere cotesto appetito innato all'intelletto, di che nemmeno l'angelo è conscio a sè stesso? Può essere quella possibilità ehe riguarda come agente l'onnipotenza divina; può essere una vaga tendenza dell'intelletto indefinito al vero, ma inconscia ed inefficace; non può essere un desiderio efficace che dimostri il bisogno dello spirito e la sua reale ordinazione a quel termine.

Ma su questo ci sembra divenire ancor più manifesta la mente di s. Tommaso, dov'egli prende a considerare quegli umani individui, che giungono al loro termine senza peccato personale, eppure restan privi per la colpa d'origine della grazia e della visione di Dio: sono i bambini morti senza battesimo. Qualunque sia stata l'opinione altrui, s. Tommaso insegna che il peccato d'origine non ci toglie nulla della natural perfezione, nè ci pone in uno stato materialmente inferiore a quello in che ci saremmo trovati secondo la sola natura. Diciamo *materialmente,* perchè *formalmente* ora siam privi d'un bene già concesso alla nostra famiglia, e nasciamo come principi spodestati in castigo della ribellione, mentre secondo natura saremmo nati semplice popolo. Di più Satana vincitore acquistò un potere su di noi, che forse altrimenti non avrebbe avuto. Ma realmente in noi stessi siamo quali la pura natura ci avrebbe costituiti. E questo vale per la condizione oltremondana di quelli che passano non rei d'altro che del

primo comune peccato. L'Angelico non ammette che ciò possa avverarsi per alcun adulto; pei bambini, sì. Or essi, privi certo della visione di Dio, soffriranno di non vederlo?

Per rispondere, convien prima determinare se sapranno d'aver perduto un tanto bene, o se l'ignoreranno. Il Santo Dottore commentando più giovane le *Sentenze*, giudicò che quelle anime conoscessero il loro stato e la privazione in cui resteranno per sempre; più tardi, scrivendo le disputate *de Malo*, pose quelle anime ignoranti del bene che hanno perduto. Nell'una e nell'altra supposizione, reputò forse egli infelici quei bambini, o piuttosto quegli uomini già maturi, passati nell'infanzia da questa vita, ma risuscitati alla fine anch'essi in condizione d'età perfetta e in istato incorruttibile, per l'universale redenzione di Cristo? No certamente; ma, acconciatosi nel commentar le Sentenze a quella che gli pareva migliore tra le correnti opinioni, e secondo essa ponendo conscii quegl'individui della perdita fatta, disse che non ne soffriranno, *sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc quod non potest volare sicut avis, vel quia non est rex, cum sibi non sit debitum. Et ideo pueri nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae: immo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina Bonitate in perfectionibus naturalibus* (II Dist. XXXIII q. II art. II). Quando poi, scrivendo con maggiore indipendenza di maestro formato, giudicò che quei defunti neppur sapessero qual bene abbian perduto; rispose che naturalmente sa l'uomo di esser nato per la felicità, la quale è po-

sta nel conseguimento del sommo bene ; ma che soltanto per fede possiam sapere come siam destinati a conseguire Iddio nella visione del cielo. Ora quei fanciulli non ebbero mai nè mai avranno la fede, nè sapranno nulla dell'ordine soprannaturale. Perciò saran privi della visione, senza dolersene ; sì godranno dei beni di natura a loro concessi (De Malo q. V art. III). S'avverta che qui tratta l'Angelico di umane persone giunte all'ultimo svolgimento di loro natural perfezione. Eppure le fa ignoranti di tutto ciò che spetta alla grazia e al fine soprannaturale. Dunque per lui la necessità di questo fine non può dedursi dai principii della natura. E anche supponendone qualche notizia, non ammette tal desiderio da render l' uomo infelice per non essere adempiuto. È tutta la stessissima dottrina che siamo venuti svolgendo. Nessuno poi avrà diritto di meravigliarsi se da questi chiarissimi insegnamenti vorremmo trarre qualche illustrazione al pensiero del Santo Dottore, dove trattando le stesse questioni, sembrasse in alcuna guisa men lucido e determinato.

Infatti dopo le cose dette, è necessario il chiedersi : Di che naturale appetito parla dunque l' Angelico, quando afferma che l' intelletto aspira a conoscere Iddio in se stesso, e che non può esser beato, se non arriva a vederlo ?

Certo non possiamo ammettere che s. Tommaso disdica tutto il resto che insegnò della gratuità della nostra elevazione alla grazia, e del mistero che è la vita eterna, e della pace in che resteranno quelli che senza colpa personale ne saranno privi. Ma conviene

attendere com' egli parla nella presente questione, non altrimenti che in tutte le altre toccanti la fede, supponendo la verità rivelata, o accettando senz' altro il fatto della rivelazione col fondamento ch' essa pone in ciascuna materia teologica (I p. q. I art. II). Non prova mai l'Angelico, ma suppone di dover credere che vi sono in Dio processioni reali, che il Verbo si è fatto carne, che nell' Eucaristia Gesù Cristo è presente. Assume queste verità a guisa di principii, come il metafisico fa con gli assiomi ; quindi procede ragionando, e deducendo tutto ciò che spetta alla scienza teologica. Solo può darsi che per la stessa prima verità trovi qualche ragione di convenienza, e la proponga tanto più certo per fede che la conclusione è buona, ed è necessario accettarla. Così l'elevazione della creatura intelligente all' ordine soprannaturale, che prende sua ragione dal fine posto nella visione di Dio, è una delle pietre fondamentali nell'edificio della religione o della teologia. San Tommaso procede, già ponendosi in quest' ordine, che del resto abbraccia ogni cosa, ed è misura della disposizione dell' universo.

Mirando ad illustrare l' ordine stabilito da Dio, san Tommaso osservò vivamente quello che v' era nella natura dell' intelletto di conforme e di disposto alla sublime destinazione. È verissimo che l'intelletto, come tale, e prescindendo dalle limitazioni, nelle quali piuttosto è diminuito, aspira a conoscere la cagione degli effetti presenti, nè si ferma finchè la causa non sia tale che non cerchi ragion del suo essere fuori di sè, nè può dirsi contento appieno, finchè non sa

che essenza o che modo di essere ella abbia in se medesima; ossia, finchè non vede Iddio.

A questo si oppone la maniera propria d'intendere in ciascun intelletto finito, radicalmente contraria al modo che si richiede per intuire la divina Essenza; si oppone la naturale impossibilità di sorgere colla mente creata ad avere quasi proprio atto, o come forma congiunta, l'Essenza di Dio, fuori di che ripugna che Dio sia veduto. S. Tommaso lo sa e lo insegna, e ne deduce tutte le cose, che sopra abbiamo esposto. — Ma è pur vero che non si vede assurdo per la purissima attualità del primo Intelletto l'estendersi quasi ad attuar di sè un intelletto creato; è pur vero che, quantunque l' intelletto finito abbia un proprio oggetto a lui proporzionato, lo risolve nelle note diverse, pur trascendendo con alcune ogni specie e ogni genere, e attingendo la comunissima ragion di ente, che vede doversi estendere all' infinito; di più sale per analogia a cose più alte, concependo nature migliori e in qualche modo lo stesso Essere sussistente. In tutto questo può scorgersi un segno che ogni intelletto, per naturale facoltà determinato ad un certo oggetto e ad un certo modo di conoscere, tuttavia secondo la potenza obbedienziale è capace d'essere portato più alto, tanto da volgersi direttamente a quel medesimo Essere assoluto, per sè invisibile ad ogni creatura.

San Tommaso che insegnò questa dottrina, e senza dubbio sentiva come non sia dimostrazione evidente, ma insinuazione persuasiva del vero, sapeva certissimamente di proporre una conclusione nota per fede,

non manifesta alla ragione. In altro modo: supponendo la fede e non con la sola filosofia egli ragionava. Così insisteva sull' appetito naturale all' intelletto di veder la causa, senza curarsi di quello che non conduceva allo scopo, cioè della limitazione propria a ciascuna creatura. Così s' appoggiava sulla nozione di beatitudine perfetta, che vuol contentata tutta l'aspirazione e vuole il bene assoluto; nè facea d'uopo parlare del doversi la creatura fermare a ciò che naturalmente le è possibile poichè la fede ne accerta che l'ulteriore impossibilità fu vinta. Egli stesso che, come filosofo, approvò il detto di Aristotele: *beati erunt, sic tamen ut homines,* come teologo afferma: *Quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae Essentiae* (I^a^ II^ae^ q. III art. VIII). Così finalmente trovava che quell' ultimo destino, al quale siamo ordinati, non è l'ultimo natural compimento inchiuso nella stessa natura, ma alcuna cosa a cui tutta la natura è ordinata, come a termine più alto di sè: *Non est aliquid naturae, sed naturae finis* (I p. q. LXII art. I). Con ciò venne a dire che quel fine è posto fuori della natura e della proporzione ch'essa dice da sè al suo proprio atto, quasi potenza che lo esige, e che senza d'esso rimane imperfetta; non pretese mai che la ragion necessaria o l'esigenza di quel fine sia inchiusa nella stessa natura.

Tuttavia su quest'ultima proposizione altri potrebbe muover dubbio, osservando che l'Angelico ragiona del nostro ultimo fine più ampiamente che altrove nel III libro *Contra Gentes,* dove si propone di convincere i filosofi arabi commentatori di Ari-

stotele, che l'uomo non sarà beato, se non vedendo Iddio. Ora con essi non era da assumere la verità della fede, ma da proceder soltanto secondo il lume della ragione. — Vero; ma la ragione intende spesso le altissime convenienze dell'ordine realmente posto da Dio. E dobbiam dire che su queste insistette l'Aquinate quanto potè, allorchè volle persuadere i filosofi che bene, anzi ottimamente, il nostro fine è fisso in Dio, o nel vedere Lui. Quegli arabi non ammettevano altra contemplazione da quella che lo Stagirita aveva avuto in mente; anzi non in Dio, ma nell'universo creato, o in un angelo motore, o in uno spirito particolarmente congiunto all'uomo, ponevano il termine e la felicità. San Tommaso li confuta, mostrando che non basta, e che senza giungere a Dio la mente non si queta. Dovrebbe essa quetarsi, conoscendolo per astrazione o per analogia? San Tommaso altrove mostrò di sapere che naturalmente, e fuor d'ogni ipotesi aggiunta, sì, dovrebbe quetarsi. Qui, sapendo il fatto vero, sentendosi nell'ordine soprannaturale, volendo combattere *pro veritate catholicae fidei adversus gentiles*, va più innanzi e dice di voler la visione. Concediamo che un logico rigorista potrebbe fraintendere il gran Maestro, e trarlo a iniqua sentenza, e pretendere di porlo in contraddizione con sè medesimo. Ma non è questa la via per trovare la verità e per accertarsi del pensiero di un Grande. Può essere che, mirando ad uno scopo fisso, di mostrar vera a quegli avversari la nostra fede, san Tommaso abbia qui usato qualche espressione, la quale, mirando invece a confon-

tare altri errori, avrebbe altrimenti temperata o taciuta. Non avrebbe egli parlato in tutto nello stesso modo, se avesse preso a combattere contro Baio ([1]), del quale del resto prevenne le storte opinioni in tante altre parti delle sue opere. Valgono insomma anche pel ragionamento diretto contro quei filosofi le osservazioni fatte prima per dichiarare come proceda san Tommaso nella *Somma Teologica* : e le osservazioni son certe, per chi abbia presente tutta la dottrina del Santo riguardo alla grazia e alla sublimità della visione di Dio ; per chi tenga presente la nota che già faceva il Gaetano, commentando quel luogo della Somma, che anzi abbiamo trovata esplicitamente accennata dall'Aquinate medesimo nel passo sopra riferito del *Compendium theologiae*; per chi non voglia infine fare l'ingiuria al gran Dottore d'attribuirgli una contraddizione.

Rimane che rispondiamo alle prime ragioni addotte secondo il metodo dell'immanenza, per dimostrar necessario il soprannaturale. — Abbiam bisogno, dicevano, d'aiuto divino, che supplisca al difetto

([1]) Cioè se avesse preveduto che Baio sarebbe sorto a dire che i doni fatti all'uomo nella prima integrità eran dovuti alla natura ; differenziandosi da Pelagio solo in questo, che secondo Pelagio non abbiamo perduto nulla e non v'è peccato originale ; secondo Baio, Cristo ci restituisce alla natura perfetta · ma nè per l'uno nè per l'altro, v'è grazia propriamente soprannaturale.

della mente nel conoscere le verità necessarie e alla debolezza della volontà nell'aderire al bene; dunque è necessaria la grazia. Abbiam bisogno di felicità, a che sì forte ci spinge un invincibile desiderio, non mai soddisfatto quaggiù: dunque c'è un fine soprannaturale fuori di questa vita. Abbiam bisogno di Dio, per cui è fatta l'anima nostra, ad essa tanto più lo sente, quanto divien migliore; dunque a Lui potremo congiungerci nella vita eterna.

Prima di spiegar la illusione, in che si fondano cotesti paralogismi, osserviamo essere cosa assai strana che tutto l'ordine della natura essenzialmente sia manco e indigente, sì che ripugni il compirlo in sè stesso. Poi sembra strano l'aver coscienza d'aspirare ad un aiuto e ad un compimento, del quale, allorchè ci è dato, non abbiamo coscienza. Chè di fatto non sappiamo noi d'aver gli abiti nè i moti dell'anima intrinsecamente soprannaturali: quel modo che li costituisce divini e gli eleva sopra la perfezione delle nostre facoltà, ci è pienamente occulto. Sentiamo forse noi d'avere un'operazione più alta dell'operare angelico? No, chè solo siamo conscii del processo umano che resta negli atti infusi; non sappiam nulla dell'ascosa perfezione che vi mette lo Spirito.

Ecco dunque la prima illusione degli avversari. Confondono la necessità d'un aiuto qualsiasi che si aggiunga alla natia debolezza, con la necessità di quell'aiuto soprannaturale, che di fatto abbiamo nell'ordine presente. Se Iddio non ci avesse elevati alla grazia, in altra guisa avrebbe provveduto all'umana

miseria, sì che potessimo conseguire il fine a noi proporzionato. Egli sa per qual via ci avrebbe istruiti, o confortando l'intelletto di ciascuno a meglio conoscere il proprio destino, o dando qualche maestro e movendo gli altri ad imparar da lui, o mandando un'angelo, o anche parlando in qualche maniera Egli stesso, senza infondere la fede soprannaturale che or si esige ; similmente avrebbe aiutata la volontà per far l'uomo naturalmente onesto. Qualche aiuto senza dubbio è richiesto dall'inferma anima nostra, sì di leggeri ingannata e vinta dal senso. Ma non era termine di naturale esigenza quel modo superiore che Dio ha scelto ; non la grazia che ci fa figli di Dio, non la vita a noi comunicata da Gesù Cristo, non la fede nè la carità, che ci portano al cielo. L'eccellenza di questi doni non è qui manifesta, tanto più che non tolgono ogni umana infermità, nè sono oggetto sentito direttamente da chi li possiede ; si vedrà appieno com'eran divini, quando saranno esplicati nel lume della gloria. A noi soprattutto qui importa di notare che potrebbe assolutamente Iddio darci aiuti sensibilmente più validi, e togliere ogni ignoranza dalle menti, ogni forza dalle passioni, eppure lasciarci nella semplice natura, e darci molto meno di quello che ora ci dà con la minima grazia. La natura non sa nulla di questa, nè l'esige, nè vi aspira.

Vale la medesima dichiarazione per la felicità, di cui abbiam bisogno, e per la sete di Dio. Cerca senza dubbio d'esser felice ogni spirito, che ha coscienza di sè, ed è capace di perfezione nell'attingere

il sommo Bene. Ma si queterebbe nella felicità proporzionata alle sue naturali facoltà, e in quel modo di conoscere Iddio, che solo è possibile senza un misterioso prodigio. E dobbiam riputare sì alta la divina visione a noi graziosamente promessa — della quale, non lo dimentichiamo, sono principio intrinseco i doni presenti — che niuna possibile creatura avrebbe osato pensarci; o se mai n'avesse avuto sentore, l'avrebbe riguardata come inaccessibile e superiore al desiderio, in quel modo che ora noi riguardiamo l'unione ipostatica. Quella visione è ancora sì alta, che, senza giungere ad essa, avremmo noi potuto ricevere da Dio nuove e inaspettate illustrazioni, nelle quali la mente avrebbe dovuto riputarsi contentissima e felicissima. Come sono infinite le possibili nature angeliche, sempre più sublimi nell'intelletto, nè alcuna ve n'è alla quale sia connaturale vedere Iddio; così la nostra mente potrebbe ricevere nuova e nuova luce, senza toccar mai alla soglia di quello che veramente è soprannaturale. Di qui si raccolga quanto sia inefficace il metodo dell'*immanenza*. Potremmo sentire esaltazioni magnifiche, senza aver doni soprannaturali; possiamo aver doni veramente soprannaturali e non sentirli.

Un'altra illusione si fonda nel fatto stesso che siamo elevati per la fede e per la grazia alle cose divine, e parliamo e forse sentiamo conformemente alla presente realtà, mal supponendo che tutto questo sia necessario alla stessa natura. Data la conoscenza che la Chiesa ci comunica, dato l'impulso dello Spirito che tocca i nostri cuori, tendiamo a

Dio, secondo la maniera propria della religione cristiana. E quelli ancora che non vi sono pur giunti, sentono la virtù di quel Sole che illumina ogni uomo vivente sulla terra; tutti in qualche modo sono invitati. Non s'ha da confondere questo effetto della misericordia divina con ciò che la sola natura vorrebbe. Potremmo tuttavia osservare che storicamente non si apre all'umanità altra via per giugnere al suo vero bene, fuor di quella che nella religione di Cristo ci si stende innanzi. Di qui argomentando, giugneremo alla voluta conclusione. Ma così ci varremo insieme della necessità in che trovasi la natura imperfetta e della storica realtà, che esclude ogni altro soccorso ed ogni speranza diversa, poichè fu stabilito l'ordine soprannaturale. E resta vero che converrà osservare i fatti, come sempre vollero gli antichi apologeti, non pretendere di trovar tutta la verità nelle sole tendenze della natura lasciata a se stessa.

Ben sappiamo che il pensiero degli altri si presta ad eloquenti esposizioni, e che il Laberthonnière può scrivere con istile vibrato, facendo sue le aspirazioni più fervide dei Santi: *Fecisti nos Domine aa Te, et inquietum est cor nostrum donec quiescat in Te.* Ma queste forti espressioni partono dall'anima già illuminata e calda; sono slanci del cuore, che si volge ad un termine già certo e fatto presente; non sono la penosa ricerca d'una filosofia, che da sè sola rimane sempre manchevole in qualche parte.

Una terza illusione proviene dalla mirabile convenienza dell'ordine da Dio stabilito con le più nobili

aspirazioni dell' anima. Infatti, non è forse convenientissimo che lo spirito possa giugnere a congiungersi col primo Principio ond' è partito; che l' intelletto giunga a posarsi nella prima Cagione; che la volontà sia beata nel primo Amore? È convenientissimo che il circolo della creazione si chiuda, riconducendo a Dio l' anima fatta ad immagine di Lui; che Dio si comunichi in quella suprema maniera che costituisce la beatitudine dei comprensori; che nel sommo Vero risplenda ogni verità, e che sia amato ogni bene, in quanto è contenuto nella Bontà infinita. Finalmente è convenientissimo che sia così consumata la gloria di Dio; mentre ogni inferiore manifestazione dei divini attributi o è nulla o è tenebre verso quella pienissima che si avvera per chi contempla in se medesima l' infinita Essenza. Da ogni parte è mirabile la convenienza dell' ordine soprannaturale.

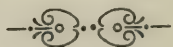
Tutto vero: che segue? Che Dio fece meravigliosamente bene ogni cosa, e che elevandoci ha operato con maggior magnificenza e perfezione di quello che non potessimo noi aspettarci, e che il termine, al quale ci dirige, adempie sovrabbondantemente la necessaria intenzione, che ha Dio operando fuori di sè, e l' aspirazione d' ogni creatura intellettuale: Dio vuol la sua gloria, noi vogliamo la felicità. Ma prescindendo dal fatto storico rivelato, non avremmo noi pensato quelle convenienze; e la perfetta convenienza non prova che così doveva essere, nè poteva essere altrimenti. Anche l' Incarnazione del Verbo adempie magnifici disegni: non era perciò necessaria. Anche la creazione dell' universo risponde mirabilmente alla Bontà di

Dio e al vantaggio delle cose esistenti: non per questo fu Iddio meno libero di creare o di lasciare ogni cosa nel nulla. La convenienza vale assai bene a dar ragione di quel che fu fatto; ma a mostrare che la cosa dovette farsi, o a dar certezza che di fatto così volle Iddio, vale allora soltanto che l'ipotesi contraria porta assurdità o una positiva sconvenienza. Poichè dobbiamo escludere certamente dalle opere divine ogni sproporzione ed ogni difetto, che risalirebbe al loro Autore. Sarebbe strano, per esempio, che l'uomo aspirasse a conoscere la verità, nè in alcuna guisa mai potesse giungervi; che si conoscesse obligato a serbare l'onestà naturale, e, sentendosi impotente a mantenerla, mancasse d'ogni aiuto. Dunque è certo che Iddio in qualche modo provvede a questa necessità e a quell'ingenito desiderio. Ma basta: la sola ragione e il sentimento della natura non valgono a dimostrar di più e a conchiudere che v'è un soccorso soprannaturale e che possiamo arrivare ad intuire in se stessa la Verità infinita.

Sia dunque libera l'eloquenza d'esporre con gran forza il bisogno che ha il nostro cuore di Dio, e la consolazione di sentirsi guidare a Lui dalla Fede, e la speranza di giugnere a Lui, come portano le nostre promesse. Ma si noti sempre che la tendenza determinata dei cristiani non viene dalla natura, sì dalla grazia, e che la possiamo affermare, perchè il fatto ci è manifesto per rivelazione, non perchè l'uomo da sè lo sappia; onde segue che logicamente non possiamo valercene contro un incredulo, o per con-

vincere un filosofo, fermo a quello soltanto che portan da sè la natura e la ragione.

Che però l'antica apologetica era in tutto conforme alla logica ed aveva l'efficacia dimostrativa che viene dall'assumere i principî concessi dall'avversario, conducendolo poi con rigore alle necessarie conclusioni; la nuova suppone, prima di ragionare, e buona la volontà, e già ammesso, benchè forse men chiaramente, quello che si vuol provare: convince chi è già persuaso e sfonda una porta già spalancata: non sa far di più.

D'altra parte, volendo che alla umana natura sia già immanente l'ordine soprannaturale, o almeno che l'uomo senta il bisogno di cotesta elevazione e senza d'essa resti manchevole e infelice, abbassa la grazia alla sfera dell'umanesimo, e senza volerlo, e protestando il contrario, cede a Pelagio o almeno a Baio. Dei quali il primo, negando ogni caduta da stato migliore; il secondo, dicendo che abbiamo perduto qualità dovute alla perfetta umanità, venivano ugualmente ambedue a confondere la grazia con la natura, e a sovvertire tutto l'ordine della giustificazione.

CAPITOLO VII.

Immanenza nella cognizione intellettiva

L' intelletto diviene ogni cosa.

Per giudicar se una dottrina è vera o falsa, non giova incominciare lo studio nelle applicazioni lontane e complesse, ove si uniscono e si compongono diverse e contrarie ragioni, delle quali è difficile e penosa l' analisi. Però hanno torto i nuovi mantenitori dell' immanenza, quando vogliono confermare i loro asserti da ciò che si richiede per condurre l' uomo alla fede e alla morale cristiana. Sappiamo che qui son messe in moto tutte le umane facoltà, e non solo, oltre l' intelletto, la volontà, ma e le personali inclinazioni e le esterne circostanze influiscono sulla pratica e ardua conclusione. E se i moderni stessero contenti ad affermare cotesta influenza, direbbero cosa verissima, ma insieme notissima e pensata e detta in ogni tempo.

Conviene al contrario considerar la dottrina nelle sue prime e più semplici applicazioni, o nella pro-

pria ragion formale che appare in quelle schietta e lucente. Se qui si trova falsa, non accade procurar di sostenerla dove, complicandosi, può sembrar dubbiosa; se si trova vera, non sono da temere le particolari difficoltà.

Ora la prima e più propria applicazione della teorica dell' immanenza, e il punto ove più son manifeste la falsità della dottrina, l' improprietà della voce, la reità delle conseguenze, si trova nella cognizione intellettiva. Qui infatti volle essere innovatore, distruggendo il buon senso antico e ogni pregio del conoscere, Emmanuele Kant; qui cercano molti recenti di dargli almeno in parte ragione, rinunciando alla filosofia già formata nelle scuole cristiane; qui è la fonte di tutto ciò che or si vorrebbe mutare nel modo di difendere la religione, nelle aspirazioni al divino, nei rapporti tra l' intelletto e la volontà.

Esponiamo in breve la classica dottrina della Scuola per ciò che spetta alla rappresentazione dell' oggetto nell' atto intellettivo, e al principio immediato di cotal atto, principio che deve presupporsi nella facoltà conoscitiva: apparirà di nuovo quanto si dilunghino dal vero quelli che vogliono trovar nel soggetto la ragione dei concetti e dei giudizi.

Fino dai tempi di Aristotele si è detto, e anche prima si sapeva, ch' è proprio dell' intelletto diventare ogni cosa. Consiste l' intendere nel riprodurre in nuova guisa l' essere dell' oggetto, prendendone la ragione essenziale, o intera, o almeno secondo qualche nota. Come il marmo in sè risulta da una certa mistura di carbonio di calcio e d' ossigeno, così il chimico lo

pensa nella sua mente; come il leone si assomiglia agli altri felini e se ne differenzia, così il naturalista lo classifica e lo specializza; come l'angelo è sostanza scevra di materia, così noi diciamo che è. Qui è posta la nobiltà dell'intelligente, che, non alterandosi nella propria natura, anzi operando secondo sua natura, riceve in sè le altre nature, e si estende così fuor di sè a tutto l'universo, e in qualche modo può salire all'Ente infinito.

Onde ha l'intelletto tale virtù? Attendasi che la questione può esser presa in due sensi. Il primo è che si chieda onde viene all'intelletto la capacità d'avere in sè le diverse ragioni essenziali; nel secondo si chiede onde provenga la determinazione a rappresentar tale natura, che ora in atto è intesa piuttosto che un'altra. — La prima virtù proviene dalla intrinseca perfezione del soggetto spirituale, che, quanto più si eleva sopra la concrezione e la potenzialità della materia, tanto meglio avvera la ragion di atto, e resta libero dalle restrizioni, che nel principio potenziale e nelle misure quantitative hanno lor radice. La seconda determinazione esige un più preciso rapporto dell'intelligente con l'oggetto al quale si termina la sua operazione. Così è posta nei miei occhi la facoltà di vedere; e forse l'intelletto, come più attivo del senso e meno soggetto alle esterne impressioni, ha in sè stesso un'attualità, analoga a quella che l'occhio avrebbe se fosse per sè luminoso o indistintamente sentisse luce. Ma per vedere un determinato colore e un dato oggetto, al tutto è necessario che l'occhio ne riceva l'immagine corrispondente, la quale

sarà cagione di veder rosso piuttosto che verde, un fiore piuttosto che un sasso. Non meno è necessario determinar l'intelletto a formarsi un dato pensiero.

Perciò fu sempre ai filosofi grande argomento di ricerche e dispute la maniera dell'essere e del prodursi nella nostra mente le immagini che le siano determinative delle diverse idee, come le impressioni organiche sono delle varie sensazioni. Alcuni le posero acquistate in una vita anteriore; alcuni le dissero ingenite nella creazione dell'anima. Altri giudicarono di dover trovar la ragione di rappresentarsi i diversi oggetti nella stessa divina Essenza, nota per sè all'intelletto, come la luce all'occhio; altri finsero, per supplire al bisogno, un eccitamento dato all'intelletto da un principio superiore, come da un angelo; altri posero per sè noto un ente universale, che non si sa come distinguere da Dio. Altri infine cercarono nelle cose sensibili e in una propria virtù dell'anima nostra la via di giungere a formar quelle specie: e questi si apposero, e ragionarono come chi aveva bene penetrata la condizione dell'anima spirituale unita al corpo; parlarono ancora conforme alla comune esperienza. Ma tutti mostrarono di sentire evidente la necessità di fornire all'intelligente qualche reale attualità, onde in lui sorgesse la determinata condizion delle cose.

Solo E. Kant sembrò non sentirne il bisogno. Se noi formiamo i pensieri a modo nostro, senza relazione con gli oggetti, non v'è da cercare specie intelligibili conformi alle cose. Questo avrebbe dovuto conchiudere il maestro; e sarebbe stata *immanente* nell'a-

nima nostra la disposizione a crearsi quegl' idoli vani, che paiono rappresentar qualche realtà, ma non sono che ombre e sogni: anzi meno, perchè neppur suppongono alcuna immagine prima e vera onde sien derivati, come nei sogni avviene. Ma neppur di questo egli si contentò. Esplicitamente scrisse nella prefazione all' edizione seconda della sua *Ragione pura* (era al culmine della sua vita filosofica nel 1787), che invano si tentò di regolar la mente sulle realtà proposte; invece sarà meglio « ammettere che sieno « corrispondenti o si adattino alle idee gli oggetti « ossia l' esperienza, ciò che torna lo stesso; giacchè « nella lor qualità di cose rappresentate non possono « gli oggetti esser conosciuti che nell' esperienza ». Può sperarsi per questo che il Kant ponga oggettiva la conoscenza? No certamente; perchè soggiunge: « E con ciò tosto mi accorgo di molto più facile « riuscita; giacchè l' esperienza medesima è una ma- « niera di cognizione che richiede intendimento, *la « cui norma debbo io presupporre in me stesso, prima « già che mi sieno mai stati presentati oggetti* (quindi « a priori), come quella che si esprime in concetti « per anticipazione; ond' è che dovranno con tali con- « cetti regolarsi ed ai medesimi corrispondere quante « sono le cose offerte dalla esperienza ». E vuol dire che non apprendiam nelle cose se non quello che vi poniam noi stessi: finalmente la norma del mondo che noi crediamo di percepire fuori di noi, siamo noi medesimi!

Qui da una parte v' è perfetto idealismo; dall' altra l' immanenza nell' ordine intellettuale è portata

al sommo, mentre tutta vien da noi soli la determinazione a sentire e a pensare ogni cosa che sembra cadere sotto le nostre facoltà conoscitive. Immanenza è detta modernamente la ragione posta nel soggetto delle forme che paiono aggiungersi ad esso, e degli atti che ne procedono. Non mai fu ammessa più pienamente, di quello che la pone il kantismo nell'ordine intellettuale, dicendo che in noi soli è la totale determinazione dei concetti e dei principî, senza dipendenza alcuna dalla realtà dell'oggetto, o dall'ordine entitativo, che è fuor dell'anima in quanto pensa.

Come l'intelletto sia determinato ai vari oggetti.

O si persiste a dire che, con tutto il nostro intendere e con l'invincibile tendenza a percepire fuori di noi e nell'ente reale l'oggetto dei nostri pensieri, non sappiam nulla del mondo che forse ci sta intorno; e allora cotesta immanente necessità di pensar così è un idealismo ridicolo, che coincide con lo scetticismo. O seguendo la buona natura, che talora vince gli assurdi sistemi, un kantista si persuade che v'è un mondo fuori di noi, col quale hanno qualche proporzione i giudizi che ce ne formiamo; e allora il pretendere, secondo l'assurdità del sistema, che pure in noi stia la ragione dei nostri atti intellettivi e che dobbiamo trovare in noi stessi la regola delle cose o la legge della natura, torna ad una specie di panteismo intellettuale; ogni intelligente dovrebbe

identificarsi con l'essere universale. Avvenne quindi per susseguente necessità che i nuovi filosofi, sorti dalla scuola di Emm. Kant, e posti da lui sulla via in che di necessità proseguirono il loro cammino, finissero panteisti; anzi più interamente e logicamente si quetassero nel panteismo ideale, ove il pensiero crea l'universo, come insegna il Bergson, e l'essere non è altro che esser pensato, come non si vergogna di dire il Le Roy.

Ma da principio non si osava venire alle ultime conseguenze e il Kant non negava il mondo; e supponendo, secondo la universale persuasione, che alle idee rispondano le cose, non si può a meno di cercare una cagione al convenire in una stessa ragione essenziale, benchè in diverso modo, l'oggetto inteso e il concetto intellettivo che altri se ne forma; vogliam sapere per qual maniera l'intelligente contenga la propria ragione dell'oggetto conosciuto. Se lo stesso soggetto che intende non è cagione dell'oggetto, conviene o che l'oggetto comunichi in alcuna guisa la propria forma all'intelligente, o che da una più alta comune cagione venga alle cose e alla mente la stessa forma. Ora in ordine a questo, possiam distinguere tre maniere d'intelletto: il divino, l'angelico, l'umano. Compete a ciascuno un proprio modo sì di riprodurre per la formal conoscenza le perfezioni delle cose, sì di precontenere il principio bastevole a determinare l'intellettuale rappresentazione delle nature, le quali o come esistenti o come possibili in qualunque guisa dicon ordine all'essere.

Il primo Essere sussistente comprende nella sua

semplicissima infinità anche quell' ultima attualità d' operazione intellettiva e volitiva, che negli spiriti creati procede e si distingue dal soggetto e dalla corrispondente facoltà. Chè l' intelligenza divina è perfettissima operazione, la quale non procede da alcun principio, ma sussiste indistinta dall' Essere assoluto; e questo, per essere quel che è, avvera nella sua purissima immaterialità tutta la perfezione intellettuale, ossia l' attual cognizione di tutto ciò che è intelligibile. Ma come, per la nostra deficienza, sono formalmente distinte nei nostri concetti le due perfezioni dell' essere e dell' intendere, così ci giova avvertire l' intimo nesso che l' una all' altra congiunge. L' Essere assoluto talmente esaurisce la perfezione entitativa, che non può darsi alcuna finita essenza, nè ragione specifica, nè differenza individua o singolare, la quale, in quanto dice realtà entitativa, non sia partecipazione o imitazione, benchè deficientissima, di quel primo Essere. Nella stessa guisa che nell' ordine logico nessuna ragione può essere intesa, nella quale non sia contenuta la nozione di ente; similmente nell' ordine reale nulla è nè può essere, che non sia qualche lontana imitazione e partecipazione del primo Essere sussistente.

Anzi in tanto è possibile la ragion comune di ente, in quanto prima esiste necessariamente l' Essere infinito; in tanto potrà darsi l' essere limitato nelle diverse essenze, in quanto prima è attuale il puro Essere irrecetto; in tanto Iddio, l' Essere assoluto, non esisterebbe, in quanto tutto l' ordine dell' essere fosse chimerico e assurdo. Che però se Dio di fatto

non esistesse, perirebbe, non pure estrinsecamente per difetto di cagion produttiva, ma intrinsecamente per non aver fondamento, la ragion di ente; verrebbe meno ogni possibilità ed ogni intelligibilità di essenza finita e di qualsiasi realtà, nello stesso modo che non potrebbe più dirsi vera alcuna enunciazione, se non fosse vero il principio di contraddizione, e non potrebbe formarsi verun concetto, se il concetto di ente, come impossibile, svanisse. Adunque l' Essere infinito ed è prima cagione effettiva di tutto ciò che esiste fuor d' esso, ed è sommo esemplare di tutto ciò che è possibile, ed è fondamento e ragione della stessa possibilità di qualsiasi ente finito.

Ma l' Essere medesimo come atto puro, è infinitamente lontano dalla concrezione materiale e da ogni potenzialità: onde segue che è posto nel termine ultimo della purissima spiritualità, alla quale l' intellettualità si proporziona: quindi è che Iddio tutto ciò che è realmente è pure intellettualmente. Dunque conosce sè stesso come fontana suprema e pienissima d' ogni maniera di essere, e della possibilità di tutto ciò che può moltiplicarsi nelle nature, e, per quanto a Lui piacerà, dell'esistenza di qualunque realtà abbia mai da esistere fuori di Lui.

Tuttavia, in ordine alla distinzione degli esseri, Iddio, riguardato soltanto come Essenza, non ci mostra tutto quello che basta per intender le cose formalmente costituite nelle proprie ragioni; ce lo dimostra il divino intelletto. Avvertasi che la differenza fra l'una e l'altro sta tutta in noi, che non arriviamo a concepire un' Essenza, la quale nel suo primo sus-

sistere già comprenda l' ultima attualità intellettiva. Ma stando al modo nostro di nominare le divine perfezioni, secondo quelle ragioni formali, che necessariamente sono distinte, appena si esca dell' infinità e della purissima attualità dell' Essere sussistente; dobbiamo dire che l' Essenza infinita contiene eminentemente nella sua unità tutte le essenze finite, eccedendole tutte, e non avendo nulla in sè che risponda alla limitazione di ciascuna; ond' è che non possiamo noi prenderla per sè sola quale immediata ragione della lor distinzione. Quando invece la consideriamo come intelletto, troviamo che l' Essenza medesima è conosciuta come imitabile nei diversi modi infinitamente moltiplicabili, ed ella acquista ragion d' idea, connotando le proporzioni delle varie finite nature a lei stessa. Così formalmente contiene le proprie ragioni di tutte le cose possibili, e intellettualmente costituisce ciascuna nella propria maniera di perfezione che le conviene. Così dunque abbiamo che l' Intelletto divino è immediata ragion formale della possibilità e della intelligibilità delle finite e distinte nature; e, dopo avere attinto il suo primario oggetto, che è la divina Essenza considerata qual' è in sè sola, esso medesimo costituisce il suo oggetto secondario che son le creature possibili, deficienti partecipazioni del primo, e sol per questo a Dio intelligibili, perchè hanno in Lui medesimo il fondamento di loro possibilità.

Di che raccogliamo che il supremo intelletto non può dirsi realmente misurato da alcun oggetto, poichè il suo atto è identico col primo infinito sussistere;

tuttavia come noi lo concepiamo conseguente alla divina Essenza, così *nell' ordine dei nostri concetti* può dirsi regolato da Essa, e presuppone il suo oggetto primario. Al contrario tutte l' altre cose son certo da Dio pienissimamente intese, quali sono in sè stesse, con ogni loro determinazione; ma non così ch' esse informino la mente divina, o abbiano ragione alcuna di determinarla o di misurarla in quel modo che l' oggetto già costituito in sè stesso misura l' atto che vi si termina; anzi dobbiamo dire che il medesimo primo Intelletto le misura e le costituisce nelle proprie forme e distinzioni. Lo fa, intendendo compiutamente l' infinita Essenza, in proporzione alla quale conosce le singole nature che l' imitano; con che viene ad essere cagione d' ogni intelligibilità e verità che non sia la prima; Dio non suppone, ma costituisce l' oggetto secondario della eterna intellezione. Quivi in ogni modo è piena infinita immanenza della ragione d' intendere ogni cosa possibile; tuttavia l' immanenza medesima ha sua ragione nell' identità del divino Intelletto con l' infinita Essenza.

Or potrà mai darsi che una creata intelligenza abbia nella propria natura ragion sufficiente di rappresentarsi con proprietà le altre nature? Non si può ammettere. Perocchè ogni essenza finita determina l' essere al proprio modo, che almeno nell' ultima differenza è diverso da quello di tutte l' altre essenze. Da prima è manifesto che una sostanza inferiore non contiene la propria ragione della superiore. E similmente quanto al conoscerla, non può avere in sè la virtù d' adeguarne l' attualità più pura e la maggior

perfezione; chè la virtù intellettiva non supera l'attualità della sostanza, principio primo d'ogni operazione. Ond'è che qualsiasi naturale intellezione è impotente a formarsi un positivo concetto di più alta spiritualità, che l'intelligente non abbia in sè stesso; e se a più alta natura vuol riferirsi, lo fa soltanto per via negativa, e analogando e riconoscendo la propria insufficienza.

Riguardo poi a sè medesimo, il libero spirito (vogliam dire non vincolato, com'è qui l'anima nostra, dai sensi) ha in sè ragion sufficiente di conoscersi: non gli manca la facoltà intellettiva, non la perfetta intelligibilità, non il principio determinante a rappresentarsi intellettualmente la propria essenza, la quale per identità è a sè presente, ed essa medesima è intellettiva (non dobbiam credere che la facoltà operi da sè, come se da sè sussistesse), nè finalmente v'è da cercare una presenza analoga a quella dell'oggetto sensibile posto dinanzi all'organo sensitivo, poichè la sensazione esige l'impressione prodotta nel senziente, ma non così l'atto d'intendere. Non è pertanto da dubitare che ogni spirito separato intuisca la propria natura, e abbia la propria essenza come primo oggetto della sua intellezione. Nemmeno perciò richiedesi un'immagine impressa nell'intelletto, che compia la sua virtù in ordine a tale atto: basta l'intrinseca attuazione, che viene dall'essere tal sostanza intellettiva e intelligibile.

Ma non per questo può l'intelletto formarsi la propria ragione delle inferiori nature. Dalla perfetta cognizione di sè medesimo può un intelligente de-

durre le ragioni generiche nelle quali altre sostanze converranno o potran convenire con esso; un angelo saprebbe esser possibili altri gradi intellettivi; l'uomo dovrebbe sapere che l'animalità può essere verificata senza anima ragionevole. Male però crederemmo che da sè medesimo l'angelo dedurrebbe il proprio modo o le ultime determinazioni degli altri spiriti, ovvero l'uomo quelle dei bruti. Solo Iddio, nel quale l'essere è assoluto e non è ricevuto in un'essenza distinta, eminentemente contiene qualunque partecipazione dell'essere, e il suo Intelletto, identificato con l'Essenza, vede in questa la ragione propria e la determinazione di ogni ente. Ma l'essere ricevuto nelle creature è limitato alla formal ragione di ciascuna essenza, che ha una terminazione diversa da tutte l'altre, e che però nell'altre, ancorchè superiori, non è contenuta.

Vogliam dire che le specie sono determinate e distinte, non per semplice limitazione, che soltanto escluda l'ulterior perfezione, come sopra una lunghezza, segnando un punto, tolgo l'estendersi più oltre, o come escludendo da un numero l'ultima unità resto nel numero inferiore: anzi ogni natura ha la propria perfezione e bellezza, posta in quel modo che nel suo ordine la fa intera e compita. Così la vegetazione è inferiore alla vita sensitiva; ma per esempio, la dura vitalità che vediamo negli alberi, e la grazia delle forme che troviam nei fiori, non sono negli animali; gl'insetti son certo inferiori ai mammiferi, ma di nuovo che mirabili istinti e che ingegnose operazioni nelle api e in tanti altri viventi dell'infimo

genere! E l'uomo è migliore di tutti i bruti, ma non ha il volo dell'uccello, nè la forza del leone, nè forse tutti i sensi d'alcune specie animali, nè certo gl'istinti onde le bestie son guidate. Dei quali istinti è senza dubbio miglior la ragione, che ha virtù di provvedere al fine desiderabile in ciascun caso con varii mezzi; ma non ha sempre così certa e pronta la via per raggiungere lo scopo, come la natura guida meravigliosamente i senzienti inferiori. E l'angelo è miglior di noi; ma chi sa ch'ei pure non ammiri qualche nuovo effetto in noi risultante dalla congiunzione dell'intelletto con le facoltà sensitive? Io credo che anche per un angelo l'arte umana abbia una bellezza, ch'egli potrà conoscere e produrre in altro modo, ma non senza riconoscervi alcunchè di proprio a noi, com'è nostra la fantasia, come è nostra la passione sensitiva nell'amore e nell'ira: com'è nostra la congiunzione fraterna, e il provar la carità rinunciando alla vita. Son cose belle, conseguenti alla nostra inferiorità. Perchè ogni essenza non è troncata, ma è finita, e ha il suo sigillo nell'ultima differenza, non comune ad altre nature; e bene per questo ha intenzione di *specie,* che ricorda bellezza. Dunque nemmeno l'essenza più perfetta e più alta fra le creature contiene la propria ragione dell'altre, che pur semplicemente eccede. E per conseguente proporzione, nessun creato intelletto, ancorchè conosca se stesso, ha da sè di potersi rappresentare le varie essenze create, secondo le differenze che le caratterizzano e le costituiscono, ciascuna in se stessa.

Or chiediamo: se così restasse l'intelletto, quasi abbandonato a sè medesimo, avrebbe forse ragione il Kant di dire che i *numeni* sono inconoscibili, e di chiamar numeni tutte le forme, o reali o immaginarie, non presentate dalla esperienza? — Non l'avrebbe ancora; poichè l'intelletto libero dagl'impedimenti conoscerebbe almeno la possibilità d'altre nature più o meno perfette, e le apprenderebbe sotto le ragioni generiche, le quali sono realmente avverate nelle varie nature, per le nozioni di ente e di causa e per altre, necessarie e prime; vedrebbe le verità dei principî, come noi li vediamo, qualunque sia l'oggetto che prima arriviamo a conoscere e in qualunque modo vi arriviamo. Non sarebbe ancora distrutta ogni cognizione, e con ciò resterebbe falso il kantismo, che distrugge ogni scienza. Anzi le ragioni astratte e universali sarebbero ugualmente intelligibili, e sarebbe nota la possibilità di moltiplicarle nei soggetti.

Ma di fatto non sono sì miseramente conosciute da noi le altre cose, nè tanto meno possiamo supporre che sol così le conoscano i migliori intelletti degli angeli. In qualche maniera arriviamo a determinare le proprie ragioni delle nature da noi distinte, almeno per ordine ai loro accidenti, e alcunchè di meglio troveremo pei migliori spiriti. Adunque conviene ammettere che gl'intelletti finiti arrivino ad avere in sè tali forme aggiunte, le quali sieno ad essi principio immediato di poter conoscere con proprietà le essenze diverse che sono nel mondo. Bisogna che acquistino coteste forme, dette *specie intel-*

ligibili, con qualche dipendenza, o dalle nature che debbono conoscere, o dalla loro stessa cagione; poichè già dichiarammo non potere alcuna essenza finita, nè intelletto alcuno in essa radicato, prendersi per misura dell' altre cose create: questo conviene a Dio solo; e il Kant, o delirò quando l' attribuì alla mente umana facendola conoscitiva, o delirò altrimenti negandole ogni conoscenza.

Ora in diverso modo l' intelletto angelico e il nostro acquistano quelle specie. Noi per cagion dei sensi, siamo soggetti all' azione dei corpi; i sensi si continuano in noi con le potenze spirituali, e queste, per via dell' attiva virtù, a cui serve come strumento il fantasma, vengono ad essere in comunicazione col mondo esteriore. Non è vero che la mente nostra vada fingendo a sua posta le ragioni entitative, come neppure è vero che negli oggetti presenti non possa apprendere altro da quello che apprende il senso: ond' è che gli empirici e gl' idealisti hanno torto ugualmente. Gli spiriti liberi non possono essere soggetti ad azione esterna, nè il loro intelletto è condotto successivamente, come il nostro, alla competente perfezione. Ma essi pure han bisogno di ricever le specie per le quali possano formare i concetti propri e delle nature onde consta l' universo: senza di che rimarrebbero isolati, nè sarebbero a parte dell' ordine mondiale. Dobbiamo dire che cotali specie sono ad essi congenite dalla creazione, e si derivano dalla virtù divina, sovrana autrice sì delle cose nella lor natura, sì del loro essere intellettuale nelle menti angeliche: e dall' una e dall' altra parte risulta intero

l' ordine dell' universo. Coteste specie intelligibili, provenienti negli angeli dalla prima Cagione, molto meglio fan conoscere le varie essenze, che se dalle medesime potessero provenire, e ne rappresentano tutta la realtà, senza l' indeterminatezza ond' è accompagnata l' astrazione. Così gli angeli, non essendo autori dei corpi, e avendo l' essere limitato al loro modo, non possono trarre dalla loro essenza le proprie ragioni delle nature corporee; ma nè pur dipendono da queste, nè direttamente da esse son misurati nella loro conoscenza. Che però s. Tommaso opponendo l'universalità della rappresentazione intellettuale in quelle menti superiori all' universalità dei nostri concetti, disse che in noi l' universale, come astratto dalle cose, è ad esse posteriore: *acceptum a re, re posterius;* invece *est quoddam universale ad rem quod est prius re ipsa, sicut forma domus in mente aedificatoris; et per hunc modum sunt universales formae rerum in mente angelica exsistentes; non ita quod sint operativae, sed quia sunt operativis similes, sicut aliquis speculative scientiam operativam habet* (in II S. D. III q. III art. II ad 1^{m}).

L'intelletto umano, mentre è legato quaggiù, riceve le specie, determinate per via dei sensi e dei fantasmi: perciò in ogni modo dipende dalle cose; e da esse è misurato. Intorno a questo fu accuratissimo lo studio antico; e la formazione delle prime immagini e il processo delle cognizioni furono materia d' esattissima dichiarazione. E quantunque su qualche ultima sottigliezza possa altri eccitar discussioni e fermarsi in alcun' ombra di dubbio, la co-

mune dottrina è da tenere come certissima. Da una parte è manifesto che non altrimenti giungiamo noi a conoscere la natura, se non per esteriore eccitamento dei sensi, e tal è il solo modo conforme allo stato presente dell' anima, all' armonia delle umane facoltà, all' astrazione dei nostri concetti, alla coscienza che abbiamo del nostro operare, a tutto quello insomma che l' esperienza e la riflessione ci dicono sulla facoltà e sulla imperfezione dell'umano intelletto. È manifesto dall' altra che l' impressione organica e il senso non sono cagion sufficiente d'immagini intellettive: perciò è richiesta nell' anima umana la virtù spirituale ed attiva dell' intelletto agente.

Così, oltre la diversità della perfezione intellettiva, abbiamo tre diverse maniere di porre nell' intelletto la ragion sufficiente di rappresentare le determinate diverse nature. La prima e sublimissima conviene a Dio, la cui Essenza è anche purissimo atto intellettivo di se stessa, e insieme è fonte infinita d' ogni possibile partecipazione dell' essere, e dà a tutte le forme finite, intendendole, la loro propria misura e l' intelligibilità. La seconda maniera compete agli angeli, i quali da Dio ricevono le forme intelligibili di tutto ciò che ad essi convien di conoscere, secondo il posto che occupano nella creazione e l'ufficio ad essi assegnato dalla Provvidenza; non son misure delle cose, quasi ne fossero cause ed artefici; ma neppur ne dipendono o ne son misurati, anzi in qualche modo le misurano, ricevendo le specie dal Creatore. La terza maniera è

la nostra, secondo la quale siam misurati dagli oggetti, che imprimono le loro immagini nei sensi, e per via dei medesimi e per la virtù spirituale dell' anima giungono a determinare nell' intelletto le specie, e quindi i concetti di ciò che nella natura corporea è intelligibile; onde risultano le ragioni astratte ed universali.

L' essere precede l' intendere.

Notiamo il nesso e l' ordine che sempre si dee mantenere tra l'essere e l' intendere. Di queste due attualità, sempre dee porsi in primo luogo l'essere, siccome l'oggetto precede il primo atto che vi si porta, e il soggetto sussiste prima di operare, e il *vero* aggiunge all' *ente*. Iddio precede qual prima Cagione ogni ragione di ente finito: che se in Lui medesimo non è distinzione, nè però real precedenza tra l'essere e il conoscere, tuttavia come noi ci rappresentiamo coteste due ragioni con diversi concetti, così non possiam fare a meno di pensar prima la sussistenza divina in ordine alla divina intellezione. Ma se compariamo quel primo Intelletto all' oggetto delle menti finite, o a ciò che per esse è vero, dobbiam dire che l' ontologica verità della Essenza infinita precede tutte le logiche verità enunciate nei nostri principî, e questi da Dio hanno necessità, non l' ha Iddio da essi. Vero è che l' umano intelletto procede con ordine inverso, e come dalle realtà contingenti deduce che prima è il Necessario, così

intende i principî comuni ed astratti, prima di saper che esiste la reale infinita Verità. Gli angeli son determinati da sè a formare il verbo della lor medesima essenza: e poi, dipendendo ogni altra lor cognizione da Dio, che crea le nature e infonde le specie, serbano ancora il debito ordine con la realtà. Finalmente l'intelletto umano dipende dal suo oggetto, che secondo le proprie qualità imprime un segno di se stesso nelle umane facoltà, ossia nell'uomo, e così lo conduce alla conoscenza.

Certamente è assurdissima la sentenza che E. Kant proferì, quando disse che *noi facciam le leggi della natura*, o che dobbiam riguardar gli oggetti come formati dalle nostre idee, o che la vera metafisica è l'ordine dei nostri pensieri. Dir questo, o alcunchè di simile, nel senso che non sappiamo nulla della realtà, inaccessibile alle nostre facoltà conoscitive, è un dar piena ragione agli agnostici e scettici e idealisti, nè dubbiezza o ignoranza più assolute mai poterono concepirsi. Dir questo nel senso che dalla nostra mente possiamo dedurre la reale disposizione delle cose, o sarebbe soltanto per fortuita coincidenza, e questa non darebbe motivo di saper nulla con certezza, e toglierebbe ogni scienza verace; o si direbbe pretendendo che l'anima abbia in sè tal perfezione entitativa ed operativa da potersi prendere come regola dell' universo, e questa sarebbe una strana forma di panteismo, che finge unità di natura tra le cose più disparate. Sarebbe esplicito e immediato un panteismo intellettuale, il fingere che una mente finita abbia in sè sola di che

imporsi qual norma alle distinte nature; questo poi diverrebbe conseguentemente panteismo reale, per la necessaria proporzione che deve ammettersi tra il grado entitativo in che sussiste uno spirito e la virtù di rappresentarsi intenzionalmente le altre essenze. In cotal virtù ponemmo l' altezza dell' intelletto; ma per evitare l' assurdo che ogni essenza contenga le proprie ragioni dell' altre, prima distinguemmo l' essere intenzionale dal reale; poi a ciascun finito intelletto aggiungemmo le specie intelligibili, determinatrici dei vari concetti.

Così respingiamo l' *immanenza* intellettuale, che in ogni modo è assurda, qual' è proposta dal kantismo: o sia che la mente si formi i pensieri tutto da sè, nè attinga le vere nature, con che rinuncia ad ogni conoscenza; ossia che i pensieri debbano riferirsi alle cose, ed è falsissimo che noi possiam prendere da noi stessi la norma della natura. Al contrario, tanto per conformarsi al vero, quanto per avere un principio che basti a dar ragione della rappresentazione intenzionale, dee porsi una reale dipendenza dell' intelletto o dall' oggetto o da una cagion più alta, da cui proceda l' uno e l' altro ordine dell' essere e del conoscere.

È radicale ed è immenso l' errore dei kantisti, i quali pongono finte dall' anima, o quasi da essa create le cose esterne, secondo la maniera dei concetti che la mente tutto da sè va formando. Invece è tutta da ritenere la dottrina antica, che l' anima, con la rappresentazione intenzionale delle varie nature, diventa in alcun modo tutte le cose. Di que-

sto siam certi per l' invincibile determinazione a concepir come un ente reale o esistente o possibile, ogni primo oggetto della conoscenza. Se in ciò andassimo ingannati, sarebbe falsa e cattiva la natura dell' intelletto: dell' intelletto che è la massima perfezione, tra quante noi conosciamo. La sua natura tenderebbe al male e non al bene; al non-essere e non all'essere, mentre pur è. La rovina e la distruzione sarebbe totale, e non resterebbe via di rimedio: chi emenderà il primo e intrinseco difetto della natura, se la sola natura è radice d' ogni virtù, se è solo principio d'ogni operazione? Teniamo come immobile e prima verità, che oggetto della conoscenza intellettiva è l' ente.

I concetti adunque stan nella mente in luogo dei medesimi oggetti ch' essi rappresentano. Per conseguenza, come il finito intelletto non ha in sè solo, e non ha nel soggetto a cui appartiene, la sufficiente determinazione per formarsi la propria rappresentazione delle diverse nature; così non può avere in sè medesimo la prima norma della verità. La verità per noi, formalmente è posta nel giudizio, che afferma o nega e inchiude la comparazione del pensiero all' oggetto. E noi formiamo il giudizio col comporre o dividere i concetti, affermando o negando, secondo che esigono i concetti stessi, convenienti o ripugnanti, e proporzionati alle cose, di cui tengono il luogo e sono rappresentativi. Adunque la norma delle affermazioni o delle negazioni consiste nella realtà degli oggetti; e come in questi le varie qualità s' adunano, o sono oppo-

ste, così il verace intelletto dee giudicare. Se così non giudica, s' inganna, e allora vien meno dalla ragion d' intelletto e di conoscitivo. Eppure, perchè diciamo che s' inganna, se non è nato ad esser conforme, o a presentar la cosa qual' è? Un kantista non può parlare nè di verità nè d' errore.

La necessità di regolare i giudizi sull' obiettiva realtà non toglie che la mente talora possa procedere, traendo dai concetti già formati qualche giudizio, o deducendo un giudizio nuovo da un altro, senza ricorrere novamente all'esperienza, che ponga ancora, e ogni volta, sott' occhio la realtà. Poichè, stando i concetti invece delle cose, ed essendo necessaria la proporzione delle rappresentazioni intellettive con l' ente intelligibile; come i concetti si oppongono o convengon tra loro, così anche gli oggetti rappresentati. Ora avviene naturalmente che l' intelletto umano, il quale da un atto imperfetto passa ad un migliore, vegga poi contenersi in un concetto già formato, o nella ragion formale già appresa, ciò che da prima non vide, e per connessione di giudizi diversi giunga ad un giudizio, che da principio non gli si presentò. Nel primo apprendere una sostanza, non fu necessaria l' avvertenza ch' essa può esser semplice, al contrario di quello che constatiamo nella natura corporea: ma poi quella avvertenza assai di leggeri si fa presente al pensiero, e così senza immediata esperienza ci formeremo il concetto di spirito. Al quale del resto la coscienza dei nostri atti intellettivi e volitivi ugual-

mente ci condurrà e ci darà certezza che quel pensiero non è chimerico, che il suo oggetto esiste.

Ma di nuovo, nel primo formarci il concetto di spirito immateriale, non fu necessario subito avvertire che esso per sè non dice ordine allo spazio. Riflettendo poi che lo spazio si fonda tutto nelle dimensioni, delle quali è principio la materia, e che di questa è scevra la natura spirituale, ne dedurremo che lo spirito può esistere realmente senza proporzione alcuna al luogo e senza determinata posizione, checchè rilutti l' incapace fantasia. Non l'immediata esperienza ci ha condotti a questo, ma il passaggio da un concetto ad un altro, da un primo giudizio ad un secondo: tutto ci sarebbe stato presente nella prima apprensione, se fossimo come angeli perfetti nell' operare, fin dal primo concepire qualsiasi pensiero.

Qui sopratutto ci preme di far sentire che i giudizi formati dall' intelletto senza guida immediata dell' esperienza, o vogliam dirli analitici, o sintetici a priori, non sono meno regolati dall' ente reale e non hanno meno d' obiettiva verità, che qualsiasi apprensione suggerita dai sensi nell' atto di percepire l' oggetto materiale. Perchè realmente nelle cose stesse sono contenute le ragioni formali, o necessarie per qualunque soggetto sussistente, o diversamente tra loro connesse nelle diverse nature, sì che l' ente non possa avverarsi senza di esse, o l' una non possa star senza l' altra. Cotesta necessità, prima è reale ed entitativa; poi, per conseguenza alla necessaria costituzione delle cose, sarà necessaria nell' ordine

dei pensieri, perchè loro oggetto è l'ente. Se per esempio l'intelletto è giunto a rappresentarsi la ragion di sostanza, opposta all'accidente che modifica un soggetto, dovrà vedere ch'essa ha lá sussistenza propria. E se vede che qualche sussistente è semplice, vedrà che non può perire, come si corrompono i composti per separazione dei lor principî; quello dunque sarà incorruttibile. Dovrà dire semplice e sussistente l'anima umana che intende e vuole: ne dedurrà che non cessa di vivere col separarsi dal corpo.

Tutto questo non ha sua ragione, o sua prima radice, nella necessità di pensar così; l'ha invece nella necessità di essere così. Come l'occhio vede bianco il giglio e rossa la rosa, perchè il giglio e la rosa son disposti a lor modo; così l'intelletto percepisce le necessarie ragioni dell'ente, ove queste non superino la forza della sua facoltà, ed esso ingannandosi non devii dalla propria natura. Che non lo superino è certo, ogni volta che di fatto esso le intende; che non s'inganni, potrà saperlo, riflettendo sul suo procedere, e vedendo che vi è determinato dalla necessità delle ragioni intese, non portato da cagioni esterne ed accidentali. Altrimenti l'intelletto non è più nulla.

Infine, anche quando il suo atto si termina a soli enti di ragione o ad intenzioni logiche, nell'ente reale ha la prima norma. Dev'esser così, perchè quello che è primo e per sè in un ordine, ivi necessariamente è principio ed esemplare di ciò che si aggiunge secondariamente e per ragione del primo. Secondamente è termine dell'intelletto quello che fuori

d'esso non ha realtà, ma è concepito a modo di ente. A mo' d'una forma è concepita la privazione; a mo' d'una relazione reale è pensata quella d'un soggetto che in nessuna guisa dipende dall'altro, a cui vien riferito; sono pensate così le intenzioni logiche, come se fossero vere relazioni d'una natura comune agl'inferiori, d'un predicato al soggetto, d'un conseguente alla verità delle premesse. Ma delirarono i nominalisti, quando negarono esserci nelle cose alcun fondamento a concepir le nature universali, o ad ordinar le essenze per generi e per specie. Similmente è falso che non abbia somiglianza con la forma che attua la materia il predicato attribuito al soggetto. E nell'ordine, con cui di fatto veniamo a conoscere la natura, si fonda il dedurre la conclusione dai giudizi prima acquisiti, anche quando per sè le premesse non sono causa della verità del conseguente. Sempre così l'ente di ragione dipende dal reale. E l'intelletto che ha coscienza di sè, lo sa, lo vede, giudica rettamente e la propria operazione e la obiettiva verità delle cose. Questa, non ci stanchiamo di ripeterlo, questa è la vera ed è la sola critica della ragione: quella critica che riconosce come l'atto intellettivo dipenda dalla obiettiva realtà, e come ritenga in se stesso, senza attribuirlo all'oggetto, il proprio modo subiettivo. Tale è la critica che analizza la conoscenza, non la distrugge; che pone nel soggetto la facoltà d'intendere, ma dall'oggetto richiama la determinazione a formarne l'immagine e a concepir tutto ciò che all'ente si riferisce.

Raccogliamo che è tutta falsa e perniciosa l'immanenza intellettiva, audacemente proposta da E. Kant, timidamente e invano temperata da molti moderni ammiratori di lui. Intesa così che il soggetto abbia in sè solo e nella sua sostanza ragion sufficiente per rappresentarsi con proprietà l'altre nature, è un modo di porre che ogni cosa è in ogni cosa, ed è un principio di panteismo, che ci riporta a Parmenide, molti secoli indietro. Presa in tal guisa che il soggetto intelligente stia chiuso in sè, nè abbia ragione di riferirsi co' suoi atti alle realtà esteriori, ha tutta la fatuità dello scetticismo, e ci conduce a Protagora, indietro ancora di molti secoli. Diminuita, come alcuni vorrebbero, è incoerente, o, se è logica, porta ugual danno. Non ha ragione alcuna di far accettare, come necessaria e obbiettiva, quella parte di vero, che per motivi estrinseci pur vorrebbe ritenere, e pone un principio, onde per forza vien tutto il resto, ossia la negazione, o almeno il dubbio, universale, senza poterne uscire. Non v'è nulla da togliere nè da aggiungere a quello che l'antica Scuola insegnò: che il conoscente dà al suo atto il proprio modo di perfezione e di essere; ma che l'atto, non tendendo prima a sè nè al suo principio, sì all'oggetto proporzionato che gli sta innanzi, lo apprende secondo qualche sua nota essenziale e reale, formandone in sè una vera, benchè comunemente incompita, rappresentazione. All'intelletto è *immanente* la tendenza al vero; non la disposizione a un sogno perpetuo.

CAPITOLO VIII.

Alcune conseguenze

Dicono i temperati neo-kantisti non aver gli antichi badato sufficientemente a quel che pone il soggetto ne' suoi giudizi; che dobbiam discernere il fenomeno dal numeno; che la verità non può essere intera mai nelle nostre menti, ma sempre è relativa alle circostanze dell'educazione dell'indole e della cultura; che però ogni affermazione è mutabile col progredir degli studi e secondo le idee filosofiche comunemente ricevute: con questo va insieme che nessuna dimostrazione può avere efficacia assoluta, ma gli argomenti valgono per l'uno e per l'altro che si lascia convincere, e che i moderni hanno ragione di non accettar nulla dagli antichi dottori e di rifarsi sopra ogni cosa da capo. Esaminiamo alquanto queste conseguenze del kantismo diminuito.

Temperamenti inutili.

Se non si sta fermi ai principî, e un minimo che si accetti del moderno idealismo, o soggettivismo o agnosticismo che chiamar si voglia, la logica

irresistibile condurrà a tutte intere le conclusioni kantiane. Sono vicini ad accettarle quei molti che volentieri distinguono tra fenomeni e numeni, accettando di riconoscere certezza nei primi, ponendo dubbi almeno e conoscenza velata o semi-oscura nei secondi. E vi consentono tutti coloro ai quali sembra che la nostra filosofia sia buona, solo in quanto procede coerente a se stessa, e serba le leggi logiche, e riesce conforme alle esperienze, ove sono possibili, ma non in quanto pretenda di attingere la essenziale realtà delle cose e sia conforme alla natura. I più moderati dicono almeno che conviene far le parti giuste fra quello che l'oggetto con verità mostra in se stesso e quello che per la soggettiva disposizione ci mettiam noi. Ricordiamo i tre specchi che danno l'immagine d'un oggetto medesimo: qualche cosa viene pur da questo, ma il modo dell'immagine nel concavo, nel piano e nel convesso riesce diverso: così dicono che avviene in ogni nostra conoscenza. E credono che almeno una parte del giudizio sia determinata da ciò che *immane al soggetto,* senza poter assegnare qual parte sia.

Comunque si temperi, quel principio che il fenomeno può essere riguardato come obbiettivo, il numeno non può, resta assurdo e distruttivo della scienza. Prima, perchè nulla meno conoscitivo che non sieno i sensi, è l'intelletto; anzi tanto più, quanto più alto, e per sè non passivo, e volto come a suo termine all'ente qual è in sè stesso costituito, e cosciente del proprio atto e della sua proporzione all'oggetto. Che se un feroce kantista neghi tutto questo, direttamente

si oppone alla natura che ci determina a pensare così: ed egli si rende incapace di cercare la verità. Or come i sensi percepiscono i fenomeni, così l' intelletto i numeni o le ragioni essenziali, benchè più o meno astratte dall'ultima designazione dell' individuo. Poi, perchè tutto quello che si offre alla mente in qualunque più volgare fenomeno è difatto un numeno, non solo pel proprio significato della voce νοῦς, ma perchè dapertutto si trova sotto le esterne apparenze l'intima essenza e la real costituzione, in sè nascosta, fatta manifesta per la necessaria proporzione che ha con gli effetti che fuori ne appaiono. E la ragione formale, che rimane la stessa, ove tornino gli stessi fenomeni come effetti e come segni, acquista nella mente l'universalità, e vi sta come precisa e pura, con tutti i caratteri di ciò che è nello spirito e non nella materia. Se vedo cadere i corpi, è impossibile che io non pensi ad una causa comune di quel tendere alla posizione più bassa; se veggo svolgersi i germi, penso ad una forza vitale; e così in ogni caso il fenomeno reale mi propone anche un oggetto, solo intelligibile e non sensibile. È un vero oggetto, che per invincibile determinazione della natura, la quale deve essere buona e non cattiva, intendo nelle cose, non nell' anima mia, a differenza di quei modi d'indeterminazione e d'universalità, che intendo esser nell'anima e non nelle cose.

Nè vale poco o punto il diminuire la mostruosità dell' errore, col dire che i sommi principî o gli assiomi debbon essere veri e obiettivi; ma che poi, quando ci facciamo a ragionare intorno alle nature più determinate, non possiamo fidarci del nostro intel-

letto, sul quale tante diverse impressioni influiscono diversamente. Perocchè nel ragionare, come nell'intuire le prime verità, spesso possiam riconoscere di procedere con vera necessità, in guisa che, se pensiamo a quel dato argomento, la natura dell'intelletto ripugna a pensare altrimenti. Così l'ordine universale ci sforza ad affermare un ordine; l'immaterialità del pensiero ci prova un'anima spirituale; le dimostrazioni matematiche mettono in evidenza i teoremi. Potrà alcuno oscurarsi la mente, col non attendere a questo e fissarsi al contrario nei pregiudizi scettici e kantiani, secondo i quali tutto può ridursi a sogno personale, per essi non possibile a bandire. Ma in verità, qualunque sia il processo che la riflessione ci fa scorgere necessario alla mente, dobbiamo accettarlo per buono e legittimo, come conoscitivo dell' ente reale, sotto pena di far cattiva la natura dell'anima e di non saper più nulla. Quando manchi la verità obbiettiva, v'è errore; e l'errore s'insinua, perchè la mente procede, sotto qualche esterno accidentale impulso, deviando dalla propria natura. E l'attenta riflessione o ci farà vedere cotale sviamento, o almeno ci metterà sott'occhio il punto nel quale il processo non fu necessario, dove cioè l'intelletto, senza rinunciare alla sua prima inclinazione, poteva fermarsi o pensare altrimenti. Così l'errore vien sempre di fuori, non dall' intima disposizione della facoltà intellettiva.

Invece dell'assoluta sproporzione all'oggetto, altri assegna come causa d'errore la limitazione della virtù. Questa limitazione certamente è principio del poter errare, o del potere venir meno dalla norma assoluta

della verità; ma nei singoli casi essa toglie che si veda di più, non fa positivamente che si traveda o si giudichi stortamente. Nè vale la comparazione degli specchi variamente incurvati; poichè nello spirito non sono qualità che influiscano sull' immagine intenzionale, ch'è immediato principio del rappresentarsi l'oggetto. Sono quelle passioni spettanti all'essere materiale e proprio della potenza passiva; sopra di che s'innalza l'indipendenza dalla materia, in che è posta la condizione, perchè una forma semplice sia spirituale e intelligente. La similitudine dei tre specchi vale pel senso, non vale per l'intelletto. Il quale attinge l'oggetto a lui proposto, non perchè patisca in se stesso come patisce il senso nell'organo, ma perchè è costituito in atto sì perfetto da poter rinnovare a suo modo le forme dell' altre cose, come fu detto che l'anima diventa ogni natura. Diventa attivamente per sua virtù, non per fisica o entitativa immutazione nel proprio essere; diventa in guisa da riconoscere pienamente la distinzione di se medesima da ciò che riceve nel suo concetto, e da sapere per qual via la determinazione ad intendere le è venuta, e da apprezzare la proporzione del proprio atto all'oggetto. Qual fu quello stolto infatti, che disse spirituali le pietre, perchè le conobbe con atto spirituale, o universali gl'individui che pure intese secondo le ragioni generiche o specifiche d'una natura comune a molti, o dipendente la cagione dall' effetto, ogni volta che questo fu a noi principio e ragione unica di conoscer quella? Cotali stranezze sarebbero logiche tra i kantisti, benchè bonamente si credano costoro di essersene accorti

pei primi, e non ismettano di gridare contro gli Scolastici, che si son lasciati illudere; sono stranezze ignote fra noi, discepoli della vecchia Scuola e tenaci dell' antico buon senso.

Dunque sia fermo: nemmeno un punto di quello che l' intelletto conosce di dover attribuire alle cose è da ritenere invece come impressione soggettiva. Prender gli errori a metà non fa che aggiungere incoerenza, con la vanità di andare avanti ad occhi chiusi, senza vedere le conseguenze che non si vogliono. Ma il danno è uguale, perchè la logica inesorabile trascina all' estremità, fuggita invano, e l'acqua entra per una fessura, più lenta, ma certa portatrice di rovina, come se la nave fosse spaccata. Dite che qualche parte di ciò che sembra obiettivo è invece soggettiva? Or rispondete, quanto è cotesto? Se ammettete anche un pochissimo, non v'è ragione di negare il di più, non c'è motivo di fermarsi prima di conceder tutto, poichè s' è tolto vigore all' assoluto principio che la mente è fatta pel vero; che per sè la natura è buona; che se è cattiva, errando per sè, non v'è altro con che portarle salute. Ove si rinunci a un sol punto naturalmente certo, è impossibile escludere qualunque altro assurdo, e qui tosto viene l'universale negazione d'ogni certezza. *Parvus error in principio magnus est in fine*, e ogni goccia di veleno kantiano corrompe tutta la mole delle umane cognizioni.

Verità relativa.

Quella stessa radice, che dal soggetto, se non in tutto, almeno in parte (impossibile a determinare), è determinata la conoscenza a ciò che naturalmente si attribuisce all'oggetto, produce un altro frutto avvelenato: questo è che la verità dei nostri giudizi, anche ottimi e da tutti accolti come certissimi, non è da reputarsi assoluta, realmente importando conformità della mente con le cose; ma è da prendere soltanto come relativa, per essere tal cognizione la migliore ora possibile al conoscente, secondo le disposizioni di lui e secondo le circostanze. Onde pur viene che, mutate le condizioni, il giudizio sarà mutato, e sarà migliore o più vicino alla realtà, se, come giova sperare, c'è stato movimento in meglio.

Così i nuovi maestri si credono in diritto di compatire gli antichi, i quali nella loro bonarietà consentirono in quella definizione; *Veritas est adaequatio intellectus et rei*. Poveri vecchi! s'immaginavano di riuscire ad adeguar col pensiero l'entità delle cose. Come se sapessimo tutto quello che nella realtà si contiene! Di fatto non sappiamo il tutto di niente, solo a stento ne scopriamo una piccola parte. È assai, dicono i moderni, che la nostra scienza si avvicini, quanto più le è concesso, alla natura: non istiamo mai fermi, e se nel moto ci allontaniamo dal termine a cui dovremmo tendere, ossia dalla reale costituzione, andiamo in errore; se ci avviciniamo a quel termine,

possediamo il vero nel modo a noi possibile. Dunque la verità è un avvicinarsi con la mente alla realtà delle cose. — E così dicendo, credono d'essere acuti, d'aver confutato i vecchi, d' aver portato una nuova luce al mondo.

Senonchè *verba sapientium quasi clavi in altum defixi* (Eccli. XII, 11), ha detto il Savio, e invano i fanciulli s'erigono sulla punta dei piedi per giungere ad afferrarli e a strapparli. Quell'antica nozione della verità, espressione esatta d'un pensiero comune a tutti gli uomini, resterà ferma per chiunque l'avrà capita. Nessuno mai intese che quell' adequazione importasse esaurimento del conoscibile; nessuno pensò che dovesse dirsi vero l'intelletto, solo quando si fosse rappresentato totalmente la cosa qual è in se stessa, non lasciandone alcuna parte inesplorata. In questo senso chi ha mai la verità su questa terra? E nemeno in cielo i comprensori s'adeguano all' Essenza divina, nè arrivano a sapere tutto ciò che nella creatura è possibile, per ordine all' infinita virtù di Dio. Mai non s'è pensato a pretender questo. Ma l'occhio che vede il color di una mela, non ne ha forse sincera visione, perchè non ne percepisce il sapore? E il matematico che conosce molte proprietà del triedro, non ne ha vera certezza, perchè non le sa tutte? E il metafisico che dice Iddio atto purissimo, ove ripugna qualsiasi distinzione di realtà assoluta ed ogni determinazione aggiunta all' Essere sussistente, non ne sa forse nulla, o non dice il vero, perchè ignora la trinità delle persone?

S'attenda adunque che l'intelletto riceve in sè

l'oggetto secondo un'immagine che se ne forma, non tale che, esplicitamente almeno, sempre dimostri tutto quello che trovasi nella realtà; ma per astrazione (astrazione negativa, come quella dell'occhio che vede il colore e non attinge il gusto) prende una ragione intelligibile, senza prenderne ulteriori determinazioni, o senza toccare altre ragioni, che forse nello stesso soggetto s'adunano con quella. E formandosi tale immagine incompiuta della realtà, non giudica d'avere in sè tutto quello che è nella cosa, ma sa di avere una ragione formale che pur nella cosa si avvera. Così posso accorgermi alla riproduzione vitale che un soggetto vegeta, e dubitare se abbia pur la vita sensitiva. Non v'è bisogno di insistere sopra una dottrina sì manifesta.

Potrà dunque una conoscenza dirsi relativa alla perfezione d'un intelligente, giudicando, o che sia proporzionata alla facoltà del medesimo, o che sia poco svolta o manchevole in chi dovrebbe averla più ampia, o che sia dubbiosa ove dovrebbe esser certa. Ma la verità di ciascun giudizio deve assolutamente giudicarsi non dalle disposizioni del soggetto, bensì dalla conformità con l'oggetto. Altrimenti direte vera la nozione astronomica d'un medievale, che credeva incorruttibili i corpi celesti: pel suo tempo era dotto! Direte vero il giudizio d'un rustico che pensando il sole lontano, lo stimi vasto come il lago di Garda: si vede che quel rustico ha ingegno, ma non basta. La verità spetta, come è noto, ai giudizi, nei quali comparando due termini, si dice o si nega che l'uno è l'altro. Dei due termini, il primo corrisponde all'og-

getto preso materialmente e interamente qual è in sè, designandolo col nome, mostrandolo quasi a dito, ma senza assegnarne ancora la propria ragione o l'entitativa costituzione. Il secondo termine, o il predicato, corrisponde ad una forma, che, più o meno compiutamente, definisce l'essenza o qualunque modo di essere della cosa prima designata. Poniamo che il giudizio sia affermativo. Esso dice che cotesta forma o tal modo di essere è in quella cosa. C'è realmente? Il giudizio è vero, e per esso la mente s'adegua alla cosa, precisamente per ciò che all'atto di *essere* logico, espresso nel giudizio, corrisponde l'atto di *essere* reale nell'oggetto. Ma al contrario, non v'è questa corrispondenza? E il giudizio è falso; nè è scusata la falsità dalla pochezza dell'intelletto o dalle condizioni infelici di chi conosce: non ci sarà colpa, ma non c'è verità. Questa dunque c'è o non c'è assolutamente, non perchè la conoscenza sia l'ottima che il conoscente nelle sue condizioni può avere: neppure perchè la rappresentazione mentale esaurisca l'oggetto, qual è in sè con tutte le sue determinazioni; ma solo perchè nelle cose è di fatto quella determinazione che nelle cose stesse è conosciuta e n'è affermata.

E chi mai, se non per incredibile dimenticanza, potè attribuire agli Scolastici di aver ignorato la limitazione, di cui dicevamo? Chi legge una recente esposizione della filosofia dell'immanenza, può credere di trovarci il giudizio che « quella classica filosofia, « per l'esigenza del suo metodo, per la vastità delle « proprie aspirazioni, tendeva ad esaurire l'ordine « completo del pensiero e della realtà, a pronunciarsi

« categoricamente sulla verità di ogni natura, a pre-
« porre o sostituire la teoria alla pratica, e trovare
« in se stessa una specie di sufficienza divina. Il suo
« dissimulato assioma è la divinità della ragione, la
« ricchezza inesauribile della nostra conoscenza spe-
« culativa, capace di consumare in noi stessi l'opera
« del divino » [1]. Per ribattere una sì inaspettata
calunnia, basterebbe appellarci a qualunque novizio
delle nostre scuole, domandargli come si distinguono
l'*apprensione* e la *comprensione*. Posso io *comprendere*
con la mano una noce, che nascondo nel pugno, non
posso che *prendere* per un' estremità un tavolo. Così
comprendo quella cosa che ho tutta intera secondo
ogni sua conoscibilità nella mia mente; apprendo
quella che in qualche modo conosco, benchè il mio
pensiero resti lungi dal saper tutto quello che se ne
può sapere. E il novizio filosofo ci saprà dire che noi
non comprendiamo nessuna cosa; che la sostanza ci
è per sè nascosta, ma che la conosciamo indiretta-
mente, in quanto si manifesta per gli accidenti; che
il nostro intelletto è l'infimo fra tutti i possibili in-
telletti, come quello che non ha congenito verun atto,
nemmeno la conoscenza di se stesso; ch'esso non può
levarsi *con propria rappresentazione* più su delle cose
sensibili, ove peraltro tanto rimane di oscuro e d'i-
naccessibile; che sopra di noi l'intelligibile si stende
indefinitamente, anche senza mai giugnere all'assoluto
atto infinito ch' è Iddio; che di tutte queste cose più
alte non abbiamo altri concetti che per remota ana-

[1] *Studi Religiosi*, maggio-giugno 1905 p. 219.

logia; e quanto a Dio stesso, il meglio che ne sappiamo dire è questo, ch' Egli non è come noi possiamo concepirlo; che infine è celebre fra noi la sentenza del grande Aristotele: Alle cose per intrinseca intelligibilità in sè manifestissime il nostro intelletto si porta, come l'occhio del pipistrello al lume del sole. E il novizio filosofo avrà confutato quella calunnia, che pareva impossibile a scrivere.

Che se l'avversario pretende essere stato un far divina la ragione l'attribuirle potestà di conoscere con certezza immutabile gli oggetti commensurati alla sua virtù, o di sorgere dagli effetti manifesti all'affermazione d'una prima Causa, malamente egli rivolge in accusa quello che è necessario diritto di natura: è divina la ragione, in quanto partecipa una scintilla della luce di Dio, in quanto è fatta ad immagine del Creatore, in quanto è capace di attingere dapertutto la ragion di ente, di astrarla dalle sue determinazioni, e di sapere che, se non è tutta chimerica, dee necessariamente avverarsi in un primo Ente infinito. È anche divina la ragione, in quanto obbedienzialmente è capace di essere elevata ad intuire quel medesimo Ente assoluto; e in ogni modo, *signatum est super nos lumen vultus tui Domine*. Così la ragione è divina; e anche i pagani sentirono di dover dire l'anima nostra *divinae particulam Aurae*. Or tutto questo perirebbe, se gli atti primi e naturalmente necessari della ragione non fossero infallibili e assolutamente veri. Veri, cioè conformi alla realtà dell'ente obiettivo; infallibili, e però non mutabili per veruna contingenza. Adunque è vanità irragionevole il parlare di verità relativa.

Dogmi mutabili.

Ma non è quella vanità senza danno. Perchè insieme con quel reo soggettivismo kantiano in che si fonda, porta altrettanto di scetticismo. E quel che è peggio, estendendo il falso concetto e il modo errato di verità relativa, e però mutabile seondo le condizioni dell' uomo, a tutto ciò che per qualunque via giungiamo a sapere, vengonsi a ledere anche le verità rivelate. Se non osa toccarle precisamente in quanto sono in Dio o a noi vengon da Dio, almeno le guasta in quanto sono ricevute dalla Chiesa, ed espresse nell' insegnamento cristiano, e formulate nelle definizioni dogmatiche. Gli autori di quel nuovo modo di parlare s' appoggiano ancora al fatto, che la nostra mente non può adeguarsi ai divini misteri; osservano che storicamente la religione s' adattò ai concetti ed alle voci che trovò nelle umane scuole; ne deducono che le asserzioni proposte alla nostra fede son quali sono, pel fatto contingente dell' influenza greca prevalente fra noi; altre sarebbero, se da principio fosse prevaluta la filosofia kantiana o quella di Spencer o di Cartesio; e così possiamo aspettare che mutandosi lo stato degli animi con la moderna coltura anche le espressioni usate negli antichi Concili, e il senso ad esse attribuito, alle nuove età e alle nostre menti s'adatteranno.

L' Essere superiore unito all' Umanità di Cristo non sarebbe mai stato detto Verbo del Padre, così dicono,

se la filosofia platonica fiorente ad Alessandria non avesse suggerito quella voce e quel pensiero. Non si sarebbe distinta l' Essenza dal concetto di Persona in Dio, se i greci non avessero parlato di supposti e di ragioni generiche e specifiche. Così la transustanziazione si fonda sull' opinione della sostanza distinta dagli accidenti. E la grazia fu concepita a modo di qualità, a cagione dei predicamenti aristotelici. E l'anima fu detta forma del corpo, esprimendo nel miglior modo che potevasi nel medio evo l' unione che fa l' uomo. Ma tutte coteste determinazioni passano e cambiano come la dottrina che domina nelle scuole. Chi dei moderni capisce più quelle viete nozioni? Verrà giorno che un Concilio adatti la religione ai nuovi tempi, esponendola secondo le idee ora accettate, come il Concilio di Trento per l'ultima volta la espose secondo le idee scolastiche. Così molti dicono, e più spudoratamente degli altri il Loisy.

Or tutto questo è intollerabile. Perchè noi siamo obbligati a credere per fede divina, *cui subesse non potest falsum* (come disse il Tridentino), le verità rivelate da Dio, proposte dalla Chiesa, come son contenute nelle distinte asserzioni del comune magistero o della suprema autorità. Chi non afferma le proposizioni onde constano i canoni dei Concilii, non accettando le parole ivi scritte, o alterandone il significato, cade sotto l' anatema, Chi mai osa dire: Secondo il presente grado di coltura, ci conviene affermare un'Essenza unica in Dio, nella quale sussistono tre Persone; forse avverrà peraltro che la progredita filosofia muti il proprio senso di quei termini e mostri inesatta

l'espressione finora usata? Se fosse lecito dir così, la presente asserzione sarebbe falsa, e la verità dovrebbe aspettarsi, ma sempre invano, pel tempo futuro. E cotesta assurda maniera d'interpretare ossia di falsificare i dogmi della Chiesa, fu appunto escogitata da alcuni dottori di Germania nel secolo XIX, dal Guenther e dal Froschammer particolarmente, i quali Pio IX più volte condannò; e più solennemente fu il loro errore proscritto dal Concilio Vaticano nell'ultimo canone della prima Costituzione: *Si quis dixerit fieri posse ut dogmatibus ab Ecclesia propositis aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo quem intellexit et intelligit Ecclesia, a. s.*

Alcuni credono d'avere in mano un esempio evidente di verità dogmatica, ove è necessario mutar le idee, o almen le espressioni, nella discesa di Cristo all'inferno e nell'ascensione al cielo: dicono che le nuove conoscenze astronomiche distruggono affatto le antiche immagini. — Rispondiamo che, quanto al porre sotterra l'abitazione dei dannati e delle anime sospese, non v'è ritrovato scientifico alcuno, con cui si possa combattere la vetusta opinione. Non si è giunti ancora a cinque chilometri di profondità, e per andare al centro ne restano più di seimila e trecento. Poi, chi ci andasse vedrebbe forse o udirebbe anime e diavoli? Se il *descendit in inferiores partes terrae* di S. Paolo persuase i Padri, può ugualmente persuadere anche noi. Quanto ai cieli, la rappresentazione che gli antichi poteron farsi di cieli sferici non fu mai oggetto di fede, e bene erano conscii gli Sco-

lastici che trattavasi d'umana opinione. Prescindendo da ogni determinata immagine del cielo, si dice e sempre si dirà fra noi come fra gli antipodi, che localmente sale chi dalla terra si parte in senso opposto alla gravità; metaforicamente sale chi va a posto più nobile. Ora il Signor Nostro fu veduto staccarsi dal suolo e salire verso il firmamento; è ito a luogo più nobile e glorioso che la terra non sia: dunque è salito. Se qualche vecchio pensò per questo al primo mobile o all'ultima sfera, peggio per lui; mai nelle definizioni dogmatiche, mai nella profession comune di fede, di sfere e di empiro non si parlò. Dunque che volete mutare? Nulla. O pensate voi di poter fare un atto di fede secondo la cosmografia moderna? State certi che la Chiesa non la definirà nè più nè meno dell'antica.

Riguardo ai divini misteri, si avverta che i concetti o i nomi non ci son rivelati nè infusi, a guisa di nuove specie. Dobbiamo prenderli dall'umano linguaggio, umanamente determinarne la significazione. Per fede li connettiamo in giudizi, che altrimenti non formeremmo. Non ci fu detto soprannaturalmente che cosa importi sostanza o persona, che cosa sieno uno e tre: bensì Dio ci ha detto che in Lui, uno nella sostanza, dobbiamo affermar tre persone. Quelle stesse nozioni erano naturali nei nostri intelletti, sono coltivate e chiarite per uno studio sincero di filosofia, e le migliori scuole di Grecia fornirono certo una dottrina razionale, di cui potè valersi la Chiesa per esprimere esattamente la verità consegnata alla sua custodia. Per esprimere, si badi bene, la assoluta ve-

rità, non per parlare secondo la relativa coltura. Finchè le espressioni non furono abbastanza chiare ed esatte, la Chiesa non definì, non formulò il dogma che dovea restare pei secoli: così ella fu prudente, così lo Spirito la diresse. Ma quando fu necessario dar l'esatta definizione contro gli eretici debaccanti, dispose Iddio che i concetti e le voci fossero preparate convenientemente, sì che le asserzioni riuscissero in tutto vere — conformi alla realtà, vuol dire — e per sempre immutabili. I nuovi studi potranno aggiungere altre notizie; correggere o toccar quelle che furono definite non potranno mai [1].

E che l'antica filosofia d'Alessandria o d'Atene abbia potuto fornire elementi atti ad essere incorporati nel linguaggio teologico cattolico, come da una miniera si traggono oro e gemme pel tabernacolo, è segno di grande onore per quella filosofia, e ben dimostra che, quantunque in molte parti incerta ed errante, in gran parte tuttavia s'era apposta al vero, col lume della buona natura; era una parte di quella *philosophia perennis*, che a gran torto altri dicono caduca; era una testimonianza alla bontà della natura

[1] Dunque non aveva torto, anzi verissimamente scriveva il Bossuet, opponendo alle indefinite variazioni dell'idra eretica, l'eternamente immutabile verità delle definizioni dogmatiche nella Chiesa cattolica. E se il Newman a questo avesse contraddetto, si sarebbe ingannato. Ma davvero non vi contraddisse, osservando che la verità del cattolicismo è inesauribile per le nostre menti: osservazione del resto notissima e antichissima. Male s'immaginò di vederci contrarietà chi scrisse l'articolo *Il dogma nella storia* in *Rivista delle scienze teologiche*, nov. 1905.

che da Dio abbiam ricevuta, e che, con verissimo sacrilegio, l' umana superbia, mentre aspira a gonfiarsi e ad elevarsi, avvilisce e distrugge. Se al contrario le moderne filosofie non hanno niente da dare al pensiero cristiano, se trovano invece di essere a quello contrarie, e tendono a mutare quello che fu stabilito, è segno ch' esse son false, e non sono già illustrazione e svolgimento, ma pervertimento e rovina, della retta ragione e del lume naturale. Noi vorremmo invitare qualsiasi ammiratore o seguace del kantismo o dell' immanentismo a suggerire le formole che ormai dovrebbero parer migliori, per esporre le verità dogmatiche : non riuscirebbe.

Certamente chi si provò ad esprimere i misteri della Trinità e dell' Incarnazione, mutando il concetto antico di persona in quello che ora corre per le scuole e pei libri, cambiò quei dogmi in assurde bestemmie. Era chiaro e profondo l' antico concetto di persona, meglio che da qualsiasi altro svolto dall' Angelico Dottore, ponendone la parte comune con qualunque supposto nella *sussistenza distinta,* e la propria determinazione nell' essere *intellettivo*. Quest' ultima nota vale a discernere la persona, che è di propria ragione a modo di fine, dalle cose semplicemente volte a bene altrui, come son tutte le nature inferiori. Ma quello che importa al mistero, sta nella prima parte della sussistenza : qui spetta la verità rivelata che la divina Essenza sussiste in tre distinte Persone ; o l' altra, che in Gesù Cristo è unica la Persona divina, alla quale è assunta l' Umanità concepita nel seno di Maria Vergine. Triplice adunque

è in Dio, per opposizione relativa, non per divisione di entità assolute, la personalità distinta; unica è la sussistenza in Gesù.

Or che diranno i moderni? Per adattarsi alle moderne scuole, dovranno porre la persona costituita dalla *coscienza*. Coscienza che è? È atto conoscitivo di sè. Saranno in Dio tre coscienze come tre persone? Dunque Egli con tre atti conosce Se stesso, e il triteismo, o un bruttissimo politeismo, è manifesto. Gesù conoscerà sè stesso con un atto solo? Eccoci in piena eresia monofisita, e sarà tolta la distinzione perfetta delle due nature, con le loro proprietà ed operazioni. Per sottrarsi a tali bestemmie ed assurdità, diranno invece che unica è la conoscenza nella Divinità, duplice in Gesù Cristo; ma che Dio ha coscienza di essér tre, Gesù di esser uno, e in tal modo ridurranno alla coscienza la nozion di persona? Or non s'accorgono che il saper di essere suppone già l'essere costituito; che per conseguenza è ridicolo voler dichiarare l'unicità della reale persona, con la coscienza d'esser uno e non più? Conviene che antecedentemente sia vera questa unicità, o sia già costituita la persona che sa di esser una. Sono dunque questi nuovi maestri, formati ai nebulosi concetti delle moderne scuole, o empi contro la fede, o assurdi contro la ragione, e di fatto corrompono l'una e l'altra.

Potremmo recare altri esempi, forse tanti quanti sono i dogmi della Chiesa cattolica, o quanti sono i canoni del Tridentino, a cui attribuiscono la sventura di aver espresso a dottrina della fede col linguag-

gio dell'antica Scuola. Che diranno i moderni della grazia, o santificante o movente? Che diranno per adattare alle nuove dottrine l'Eucaristia? Basterà evidentemente per la *soggettiva immanenza*, che vi sia unione di pensiero e di spirito, di simboli e di figure. Hanno detto infatti: state dinanzi all'Ostia consecrata, *come se* Gesù realmente vi fosse. Ma questo non è dichiarare novamente i dogmi; è negarli con verissima e già dannata eresia. E senza arrivare a tali eccessi, malamente è imbevuta di scetticismo quell'ipotesi corrente che, studiando e imparando, s'abbia da mutare la dottrina prima acquistata. Questo avviene tra quelli de sono *semper discentes et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes* (II Tim. III, 7); non avviene nella Scuola della sana teologia, nè tanto meno nella Chiesa di Dio vivo, la quale è colonna e fermezza della verità (I Tim. III, 15).

Ogni dimostrazione inefficace.

Nella stessa guisa che il kantismo porta a non accettare altra verità da quella che dicesi relativa al soggetto, il quale non deve mai pretendere di sapere come sia la cosa in sè stessa, ma sol di pensarla nel miglior modo che a lui è possibile, ha pur suggerito l'idea che non possa darsi dimostrazione per sè valevole e necessaria; che anzi ogni prova debba considerarsi soltanto in ordine alle disposizioni di qualcheduno, a cui persuadere sia volta,

adattandosi ai giudizî ed ai concetti ch'egli si è formati. Non pretenderemo di recar mai un argomento assolutamente efficace. Infatti, dicono, quale sarebbe cotesta assoluta efficacia? Quella che convincesse ogni possibile avversario. Ora non v'è argomento che basti a convincere tutti quanti: ciascuno ha i suoi principî, ciascuno i suoi metodi; nè gli argomenti di S. Tommaso, buoni nella scuola medievale, hanno luce o forza pei nuovi maestri. V'è forse negli uomini una ragione universale? No, ma ciascuno ha la sua; dunque a ciascuno devono adattarsi gli argomenti. Così essi.

Ma confondon le cose. Che disputando con uno, debbansi assumere principî da lui conosciuti e ammessi, s'è saputo e s'è detto sempre: senza questo, nè saremmo intesi nè verremmo mai a conchiudere. Tuttavia fu anche avvertito in ogni tempo che sarebbe in sè fallace un argomento, il quale assumesse una proposizione, creduta vera dall'avversario, realmente falsa o inesatta. Semplicemente sarebbe cotesta una prova nulla e da respingere; avrebbe solo per caso qualche valore *ad hominem,* in quanto potrebbe, posto l'errore dell'avversario, aver forza su di esso e condurlo ad ammettere la conclusione per non contraddire all' errore prima accolto. Così trovandosi con chi credesse Maometto profeta vero e pur ricusasse di accettare i libri di Mosè, gli potrei dire che anche secondo il suo profeta deve credere a Mosè. Gli ho provato la verità? Materialmente, e valendomi del suo errore, sì; formalmente e assegnando una causa che per sè produca una buona

conoscenza o una legittima persuasione, no. Tanto è vero che se colui viene a sapere come il suo Maometto sia bugiardo, e non attinge il vero ad altra fonte, disdirà la fede che aveva già concepita riguardo a Mosè.

Molto bene avvertivano i vecchi logici che da un falso antecedente può dedursi secondo le regole un conseguente vero. Infatti quell'antecedente, ancorchè falso, può contenere qualche parte vera: basta per la falsità, che una proposizione non sia vera in tutta la sua estensione; posso dunque trarne con buona conseguenza quelle parti che forse son vere. Tuttavia non assegno così una reale cagione della verità, e nemmeno nell'ordine conoscitivo quell' antecedente per sè mi conduce a sapere il vero; ma soltanto *per accidente* arrivo ad enunciare un giudizio conforme alla realtà, in quanto *accade* che il mio dire convenga con ciò che trovasi nelle cose. Tali sono e così provano gli argomenti relativi e *ad hominem,* sostenuti solo dall' ignoranza e dall'errore di quelli ai quali si rivolgono.

Anche disputando con un avversario, non meno che cercando luce per sè stessi, convien procedere in guisa da conoscere e da possedere la verità. Vorremo dunque appoggiar le conclusioni a premesse assolutamente vere e dalle quali per necessità di logica quelle segnano legittime ed evidenti. Sarebbe cosa affatto ridicola contentarsi di recare una prova, la quale non potesse essere ricusata da chi avesse certi pregiudizî errati e assurdi, ma falsa per chi conosce il vero e la realtà delle cose. Avremmo ot-

tenuto un assenso inutile ed instabile, pel quale dovremmo sentir disprezzo, come per un'illusione.

Diranno per avventura i mantenitori dell'immanenza che argomenti così fallaci non piacciono nemmeno ad essi; che peraltro li vogliono conformi alle opinioni correnti nelle scuole e a que' principî che sono accettati: che giova partir da altri, non più intesi nè ammessi?

Che giova? — Se i principî non più intesi sono assolutamente veri, convien procurare di farli intendere; e chi gli abbia ben penetrati e chi abbia forza di parola per esprimere il suo pensiero, finirà col chiarirli, almeno per chi non chiuda gli occhi dispettoso alla luce; poichè infine *fortis est veritas* diceva il più assennato fra quei quattro giovani dei quali si parla al III di Esdra. Parimente è debole l'inganno e ha corto il passo la bugia; ond'è che se non cedono i primi assertori della medesima, dovranno cedere i successori. E giova assai che le importanti verità — or non badiamo a curiosità anche dotte — siano sodamente stabilite, sì che quanto più altri n'esamini le ragioni, tanto più debba riconoscerle invitte e sentire inutile la resistenza, e accettarle. Svanirà l'illusione, e il solido fondamento resterà; tutto questo giova. Ma riguardo alle opinioni correnti, se hanno veramente qualche probabilità, certo potremo con altrettanto probabile argomentazione connetterle alle antiche necessarie verità. E lo faremo, o almeno vi ci proveremo, e farem plauso a chi vi si accinga e vi riesca. Gran danno è che comunemente non sappiamo in qual modo ragione-

vole o per qual via probabile, coteste nuove opinioni appaiono davvero connesse con le verità necessarie ad ammettere, e conducono a soda dimostrazione.

La possibilità d'una dimostrazione fondata unicamente su ciò che è certo, procedente con asserzioni conformi alla realtà, e che nel dedurre la conseguenza sia irresistibile, senza alcun dubbio è da ammettere. Anzi non se ne dovrebbe nemmen disputare; perchè anche questa, come le altre parti fondamentali della natura, debbonsi prendere per immediata evidenza; che se altri ne dubiti, non ha via nè modo d'accertarsi. Se infatti non sai e non vedi che ragionare con verità e con forza sia possibile, come te lo mostrerò? Ragionando, mi varrò di quello stesso mezzo, che tu dici insufficiente: non è guaribile la tua pazzia.

Ma anche qui la verità si può esporre in modo che la mente se ne formi più chiaro il concetto, e i termini sieno precisi. Adunque è certo che noi procediamo da atti più semplici e imperfetti ad atti migliori, è certo che quando un oggetto ci si presenta, incominciamo dall'apprenderne qualche nota comune, senza vederci subito tutto quello che secondo la natia facoltà possiamo arrivare a conoscerne; così pure è certo che quando ci siam formato un concetto, ci appare tosto la relazione che esso può avere di convenienza o di discrepanza con altre ragioni intelligibili; che finalmente a concepir nuove ragioni non prima intese siamo condotti da nuove esperienze interne ed esterne, ossia dalle nostre operazioni, sulle

quali torna la coscienza, dai fatti sensibili o dai fenomeni del mondo. Ciò posto, avverrà senza dubbio che la mente veda chiarissima la necessaria verità di qualche assioma, suggerito dalle nozioni spettanti all'ente comune, ovvero di qualche principio manifesto nelle cose più note di natura; che poi si presenti qualche oggetto, al quale quel principio certamente debba essere applicato, o dal quale convenga rimuovere un'altra nozione messa al confronto. Dal principio evidente e dalla manifesta applicazione, per forza irresistibile di conseguenza, segue la conclusione; e questa riesce dimostrata in modo che debba assentirvi ognuno che intende, e si ha così una dimostrazione che può dirsi oggettiva.

Può dirsi oggettiva, non perchè l'espressione sia molto propria; chè la dimostrazione, in quanto formalmente consiste nel nesso logico, ha relazione più stretta col soggetto, il quale per essa giunge a conoscere la verità; ma oggettiva sarà detta senza assurdità, in quanto procede con proposizioni realmente conformi agli oggetti dei quali si tratta, e dovrà assentirvi ognuno che intende. Si badi bene che questa è la nota caratteristica d'un valido argomento; chi lo capisce nei termini e nel nesso, dee cedere, e potrà resistere, duro nell'ignoranza, chi non lo intende; al contrario di quegli argomenti sol relativi e *ad hominem,* dai quali è vinto chi ignora ed erra.

Eccoci p. es., a fronte d' un cartesiano, il quale fra puro spirito, identico con l' intelletto, e pura materia inerte, identica con l' estensione, non ammette poter intercedere alcuna realtà. Gli mostriamo che

i moti dell'uomo non possono tutti spiegarsi con soli vortici d'atomi. Ne dedurremo che dunque è nell'uomo una sostanza spirituale. Vero; ma è provato male, solo pel cartesiano che sbaglia, mentre non vede la necessità di atti semplici dipendenti nell'essere dalla materia, ed è costretto o ad ammettere uno spirito anche nei bruti, o a torcersi dolorosamente per dichiarar tutto in essi con materiale meccanismo.

Ecco un seguace di Leibnitz, a cui diciamo: Se Dio non è, nemmeno è possibile; ora è possibile, poichè nel concetto di Dio nessuno può trovar ripugnanza; dunque Dio è. Verissimo ch'Egli è; ma dimostrato male, e solo per chi non sa distinguere tra il non veder ripugnanza e il vedere che non c'è, anche quando trattasi di compor note, la positiva realtà delle quali sfugge al nostro intelletto, come certo accade riguardo ai concetti di necessità e d'infinità nell'ente, ove per conseguenza potrebbe nascondersi contraddizione a noi non palese. Altrimenti col medesimo processo dovremmo dire dimostrato qualunque mistero, e in primo luogo la Trinità: chi può convincerla d'assurdità? dunque è possibile; dunque è vero; poichè, nelle cose necessarie, sopratutto in Dio stesso, ciò che non è, è impossibile, e ciò che è possibile necessariamente è.

Ecco infine un kantista a metà, col quale ragioniamo così: Ci sentiamo stretti dal dovere; ma il dovere è da Dio (E. Kant peraltro diceva di no, volendo che il dovere si fondasse solo nella dignità della nostra persona); dunque Dio è. Buono per sollevare la mente ben disposta al pensiero di Dio,

come principio dell' ordine morale, e prova valevole, se si riduce alla quarta tra le vie di S. Tommaso, dicendo che ogni finita perfezione deriva da una prima infinita. Ma presa nel senso volgare prova inefficace, poichè chi altronde non conoscesse Iddio, negherebbe di sentire il dovere con quella forza che viene appunto dal sapere che Iddio comanda, e l' ammetterebbe soltanto come una convenienza, una perfezione desiderabile, una bellezza morale, un riguardo sociale, nel modo che di fatto pensano gli atei. E un panteista direbbe che cotesto sentimento del dovere è una parte dell' intima forza evolutiva, dalla quale ogni natura è portata o spinta a miglior perfezione: converrebbe provargli per altra via l' esistenza di Dio. E gli argomenti qui accennati valgono per chi non li capisce.

Al contrario, valgono per chi capisce la verità delle cose gli argomenti antichi dell'Aquinate. Chi intende che cosa importi acquistare una nuova attualità e come nessun soggetto possa essere di questo adequata cagione a se stesso, poichè ripugna che abbia e non abbia allo stesso tempo la medesima perfezione, senza dubbio anche intende la necessità di ammettere che ogni cosa mossa da altra è mossa. E non è possibile fermarsi, senza concedere che v' è un primo Motore non più mosso ed immobile; nè il processo all' infinito sottrarrebbe la mente alla necessità della conclusione. E chi capisce che quel primo Motore è immobile, perchè già si trova al termine d' ogni perfezione ed esclude ogni potenzialità, vede pure che veramente per quella via si è

giunti a Dio. E riderebbe di chi dicesse che no, e che quel primo motore è forse uno stantuffo, forse la cascata del Niagara: per carità! son forse immobili quello stantuffo o quell' acque? Dunque quell' argomento vale per sè, ed è oggettivo, ossia procede affermando la verità delle cose, e convince chi lo intende; lascia non persuaso chi non ha mente per capirlo: manco male!

Similmente, chi vede l' impossibilità di porre contingenti tutte le cose che esistono, e conchiude che le molte contingenze a noi manifeste debbono essere precedute da un primo Necessario, ben vede che questo Necessario deve importare purissima attualità e un essere non ricevuto in un' essenza distinta. Con ciò capisce di aver dimostrato Iddio, e non potrà a meno di ridere a udir l' eccezione proposta, che forse quel primo atto, esistente per necessità di natura e perciò determinatissimo, non è altro dalla materia, potenza pura, e somma indeterminazione. Troppa confusione di concetti ci vuole a errare da un estremo all' altro più che infinitamente lontano!

Similmente ancora, quando l'ordine dell'universo ci avrà condotti a sentir con evidenza la necessità d' un sovrano Ordinatore, ci crederemo in diritto di compatire Emmanuele Kant, il quale con gravità viene a dirci che con ciò non si arriva a Dio: basta a tanto per avventura una minor causa che disponga le cose mondiali. Non capisce che l' ordine di che si tratta è ben altro dal mettere i vari globi celesti a opportuna distanza, e i corpi terreni in

buona disposizione; importa assai più coordinar le intime proprietà delle specie diverse, sì che si trovino nella debita proporzione per vivere e muoversi in comunanza; nè questo potè far altri che l'Autore dell'essere e d'ogni natura. Così è che gli argomenti di S. Tommaso sono efficaci per chi li penetra, e meditando più vede che son veri, e sente vane le opposte difficoltà. Abbiam recato l'esempio nella prima e nella massima questione che possa trattarsi; altrettanto potremmo fare riguardo alle altre che importano, ma speriamo che il detto basti a chiarire il nostro pensiero.

Vogliamo dunque argomenti che, quanto più finamente sono analizzati o meglio intesi nelle loro premesse e nel nesso logico della conseguenza, tanto più convincano e sforzino il sincero intellerto all'assenso. A torto altri pensò che le prove valgano, quasi diremmo, solo in senso utilitario, in quanto riescon di fatto a persuadere l'uno e l'altro, e che non sia da cercare di più, perchè esiste la ragione individuale di ciascuno, non esiste la ragione comune di tutti. Nel caso di voler trarre un'anima a Dio, potrò valermi a buon fine anche di un pregiudizio di lei; l'avvertirò peraltro che la verità si appoggia a migliori fondamenti, e lo farò anche per timore che s'avveda dell'inganno, e rifiuti insieme la felice conclusione alla quale era giunta. Ma per tutti e sempre è pericoloso il dare importanza a storte opinioni, dalle quali il vero si può dedurre solo per caso, e che di lor natura son labili.

Che poi non esista la ragione astratta e comune,

è detto male a proposito; è ignoranza della dottrina che riguarda gli universali. Verissimo che l'umanità, e con essa l'umana ragione, si moltiplica nelle singole persone; rimane peraltro una nella sua natura formale. E questa formale unità importa che in tutti gli uomini si realizza una facoltà intellettiva, la quale essenzialmente ha lo stesso grado di perfezione, e conviene nella prima formazione dei concetti e dei principî, e in ugual modo è perfettibile e discorsiva. Si aggiungerà nei singoli una differente perfezione accidentale; ma prescindendo da strane infermità, v'è una prima determinazione a tutti comune, che basta alle più spontanee e naturali operazioni. Che se in alcuno questi atti vengano ad essere impediti, convien dire che quell'individuo resta difettoso e quasi mostruoso, come è in difetto chi non vede o non ode. La qual privazione dell'uso intero della ragione può provenire da mancanza o da malattia degli organi sensitivi, gli atti dei quali sono in noi connessi con quelli delle più nobili facoltà, vogliam dire delle spirituali per sè non legate ad organo; e può provenire da pervertimento dell'intelletto che aderisce a giudizi mal preformati, i quali impediscono che la verità e qualsiasi argomento esercitino sulla mente la loro virtù persuasiva. In qualunque modo uno consenta a quell'errore fondamentale del kantismo, che alle idee dell'ordine numenico o soprasensibile non risponda in tutto, o non risponda con certezza, l'obiettiva realtà, egli si rende incapace di qualsiasi vera scienza, massima-

mente in ciò che importa all'uomo di sapere riguardo a Dio, alla vita eterna, ai motivi di accettare la divina rivelazione.

Mentalità moderna.

Così male disposti, vogliono i moderni riprendere ogni cosa da capo. — Incominciano dall'esaltare i trionfi dello studio posto nei soli fenomeni. Col metodo di guardar soltanto i fatti, senza fidarsi delle ragioni metafisiche e dei principî a priori, mostrano alteri totalmente rinnovata, o piuttosto in tutto costituita, la scienza fisica. Non volendo ora tener conto di qualche riserva che avremmo a fare, in questo primo punto possiamo accordarci: è impossibile non riconoscere l'immensa copia di positive conoscenze, accumulate da tre secoli, provando e riprovando con cura squisita i fenomeni naturali. — Poi esaltano i risultati della critica storica; il quale studio risponde in qualche modo al kantismo, in quanto tutto ancor s'appoggia ad un certo modo di manifesta esperienza, con accettar soltanto le testimonianze che restano indubitate e chiare, nei documenti lasciatici dalle antiche età e giunti fino a noi, non supponendo che alcun fatto siasi avverato fuor delle leggi comuni, e rigettando le dubbie prove delle popolari tradizioni. Ond'è che non accettano i nuovi maestri nelle origini del cristianesimo alcun avvenimento o alcun uso non provato storicamente, e vanno orgogliosi di avere sbandito dall'opinione comune

innumerevoli leggende; di aver poi ricostruito molta parte di storia sui monumenti antichissimi di Grecia, d'Egitto, d'Assiria. Qui noi avremmo da proporre più d'una osservazione. Accenniam di volo che la critica è lontana dall'avere escluso le umane passioni, per le quali l'intelletto s'inclina ad accettare quel che piace e rigettare il contrario; che spesso le congetture si scambiano con argomenti apodittici; che molto si concede alla fama di qualche dotto, molto al naturalismo e alla paura di quello che è straordinario; con che, specialmente in ciò che tocca la religione e la storia della Chiesa, è aperta la via ad ogni errore. Del resto ognuno ammetterà che l'epoca nostra, anche in questa parte del riconoscere la vera storia e sceverar le leggende dai fatti, molto si avvantaggia sull'età di mezzo.

Ma per la vanità concepita nel correggere l'antica semplicità quanto all'accettazione dei racconti talora formati dalla fantasia popolare, per l'orgoglio cresciuto nel credere d'aver trovato nuovi principî con cui reggersi nelle conclusioni scientifiche, si sono i moderni accinti all'opera di rinnovare ogni cosa: nuova filosofia, nuova teologia, nuova esegesi biblica, onde forse verrà nuova maniera di culto, di ordinamento ecclesiastico, di formole proposte alla fede.

Quanto all'esegesi biblica, una parola sola: Va bene che la moderna erudizione concorra a dichiarar più ampiamente e più esattamente il senso letterale della Scrittura; non va bene che con ciò si pensi d'avere la più importante conoscenza del sacro testo, nè si curi l'infallibile ispirazione, nè si ricordi

che i Santi e la Chiesa hanno una miglior luce da Dio per intendere ed esporre la sua parola; non va bene che quasi si trastulli l'ingegno con ipotesi e congetture in materia sì santa, nè che la natura si arroghi la principal parte in ciò che essenzialmente è soprannaturale e divino.

Quanto alla filosofia, che cosa si può sperare, posta quella novità, che già a lungo mostrammo non esser altro che distruzione? Non sono forse concordi i nuovi dotti a ridere della metafisica, salvo a stabilire essi medesimi come assiomi indiscutibili alcuni effati conformi ai loro capricci? Non disprezzano forse l'intelletto? Infatti come stimarlo, se non fa altro che sognare, senza neppur attingere alla realtà gli elementi de' suoi sogni? Che pregio dargli, se non sa discernere il vero dalle proprie impressioni, nè mai è certo di nulla, nè pure affermando quei principî che sono il fondamento di tutti i suoi giudizî? E se altri non vuol venire fin qui, mentre la logica del sistema vi condurrebbe, cresce l'incoerenza e con essa il disordine dell'intelletto.

Che cosa faranno quelli che vogliono rinunciare a tutto ciò che i maggiori nostri pensarono, e vi rinunciano pel solo motivo di non doversi vergognar come vecchi in faccia alla balda gioventù, o per non sentirsi dire che le loro idee sono inconcepibili cristallizzazioni della psiche umana? Che cosa sostituiranno alla mal derisa e niente compresa filosofia scolastica? Se nella dottrina dell'immanenza c'è qualche idea non assurda, e nell'esaltar che fanno l'influsso dell'azione sui pensieri c'è gran parte di

verità, tutto fu conosciuto e detto dagli antichi, con più esattezza, e assegnandone la cagione assai meglio, che i nuovi filosofi non sappian fare: il resto che aggiungono, si riduce all'assurdo idealismo kantiano, ad agnosticismo e a scetticismo.

Ma diciamo apertamente che non credevamo possibile a scrittori cattolici, eruditi per altro e risoluti di rimaner fedeli alla Chiesa, esprimere riguardo a tutta la dottrina scolastica, ossia riguardo a quella che si formò nella Scuola cristiana per opera di eccellenti dottori e di parecchi Santi, tali giudizi da consentire con Lutero e coi più rabbiosi nemici della verità cattolica. Pio VI condannava il disprezzo della Scolastica nei giansenisti del secolo XVIII; Pio IX condannava tra gli errori moderni quello che diceva inopportuno ai bisogni del nostro tempo e al progresso delle scienze il metodo degli antichi Scolastici nello svolgere la teologia; Leone XIII diceva, or non sono ancora trent'anni, essere stata temeraria cosa l'allontanarsi nella filosofia, che è preparazione alla teologia, dagl' insegnamenti di quei Maestri, e particolarmente dell'Angelico Dottore; il Santo Padre Pio X, nel *Breve,* troppo poco curato, che rivolse alla Accademia Romana di S. Tommaso, diceva di voler parlare a tutti i filosofi cristiani e di inculcar novamente la direzione già data dal suo Predecessore. Or ecco che nulla curando la voce dei Papi, sì costante in un pensiero, osano i novelli scrittori rigettare un volume o deprezzare un autore, sol perchè mantiene la tradizione dell' antica Scuola. Nell'enciclica *Aeterni Patris* era ricordato come un

grido di ribellione disperata quello di Lutero contro la Scolastica e contro l'Aquinate: ecco qualcheduno non temer di scrivere che la *riforma* ebbe diritto di denunciare come mostruoso l'ibrido connubio ammesso nel medio evo del dogma cattolico con la filosofia, e che non ebbe torto Lutero d'interdire alla ragione di violare in quel modo i principî ineffabili del cristianesimo. È un parlare cotesto, al quale un uditorio entusiasta di giovani inesperti applaudirà fragorosamente; ma chi rifletta con sano giudizio non potrà a meno di sentire l'immensa ingiustizia verso l'antica Scuola e l'insensata approvazione del giudizio eretico contro quello della Chiesa.

Dopo aver così rinunciato alla Scolastica, alla metafisica, ai più chiari principî della ragione, mostrano i nuovi maestri di volersi accingere a rifar da capo la teologia, e l'esposizione dogmatica della fede, anche considerata nelle formole sancite dalla suprema autorità della Chiesa, dai Papi e dai Concilii. Già dicemmo abbastanza che gravissimo errore sia quello di voler toccare alle canoniche definizioni. Ci dicono di non capirle più? Oh studino per capirle! E si aggiustino essi il capo o l'intelletto, che certo dev'essere molto guasto, se è diventato estraneo a quelle esattissime espressioni, che la Chiesa determinò; non pretendano che muti la Chiesa il suo dire, per adattarsi alla confusione delle nuove idee, con manifesto regresso e con danno universale. Appunto vogliono il regresso. Fra gli studi moderni quello è principale di risalire i secoli, non semplicemente per sapere come i dogmi fossero creduti ed espressi nei

primi tempi e come poi si sieno svolte le migliori dichiarazioni; sibbene per ritener come vero e certo quello soltanto che esplicitamente da principio fu detto, ripudiando il resto che poi sopravvenne. Così presso a poco dissero i riformisti luterani che al IV secolo la Chiesa si eclissò e per essi tornava alla luce del mondo. Quasi lo stesso osano dire i nuovi eruditi; dimenticando che il comune insegnamento della teologia cattolica forma il sentimento della Chiesa stessa, e in ciò che determina per certo e dogmatico o connesso di necessità con le verità di fede, non è soggetto ad errore.

Ma quale stranezza è cotesta di vantare la perpetua evoluzione del dogma, conforme al costante progredire del genere umano, e poi di volere liberarsi da tutto ciò che in tanti secoli s'è fatto, e di rigettar con la critica tutto ciò che si è aggiunto alle idee e alle parole dei primi tempi, chiamandolo superfetazione, cristallizzazione dannosa, spoglia caduca della fede cristiana? Ma se la legge è il progresso, dall'anno di grazia 500 all'anno 1500, come e perchè non si è progredito? E che vantaggio vi sarà nel tornare indietro, alle prime incertezze, alle espressioni ancora men decisive, che convenne rendere più precise, per troncar gli errori e ribatter gli avversari? E per qual destino sperano i novatori, diventati amanti della rozza antichità, di rifare il lavoro più felicemente che nel medio evo non siasi fatto? Vorrebbero soggettar così la dottrina cattolica e la stessa Chiesa alle fluttuazioni delle opinioni correnti, e questo col pretesto di liberarla da ciò che

è umano e caduco. Perchè non intendere al contrario che quanto fu accettato e definito non è caduco e non è puramente umano, poichè lo Spirito di verità dispose che fosse espressione di fede divina?

Or con le menti incerte e confuse, che pur vogliono riprendere fin dal principio ogni cosa, a qual termine possiamo sperar di riuscire? A sollevar discussioni e dubbî, a portar tenebre e confusioni, anche dove era tutto certo e chiaro; nel resto poi peggio ancora. Sì, per chi attende alla nuova scuola, e nella turba degli amanti di novità, siam riusciti a questo. Vedete infatti che qualunque nuovo errore sia proferito, cominciano i giovani con un plauso entusiasta, e solo quando s'accorgono che un' autorità superiore alla quale non vogliono ribellarsi — parliamo dei novatori che tuttavia si dicono cattolici — minaccia di condannarli, si ritirano in se stessi, come raccoglie le corna la lumaccia, e coprono col silenzio la vergogna d'essersi ingannati.

Il Loisy diceva stranezze blasfeme contro le perfezioni dell'Umanità SS.ma del Signore; ma credea di schermirsi con quella stolta difesa, di voler giudicare secondo la scienza, rispettando l' opposta affermazione della fede. E gli amici a dire che, poveretto! nessuno avea più diritto di contraddirgli, nè egli poteva essere condannato. Come sia penetrato in un cervello umano il fantasma che si possa dire sì e no alla stessa cosa per diverse ragioni, delle quali nessuna sia falsa, noi, fatti all' antica, non lo possiam concepire.

Viene un laico professore a domandare che cosa

sia un dogma; e risponde non potere esser altro che una norma pratica, onde siam diretti ad agire *come se* quell' asserzione di fede avesse realtà: a riverir Gesù Cristo come se fosse Iddio, a trattare il Sacramento come se il Signore vi si trovasse presente, a fuggire il peccato come se ci portasse a un eterno dolore: e ne dava per ragione che noi avvezzi a disputare anche intorno agli assiomi non possiamo accettare quelle oscurissime affermazioni; che per noi usati a giudizio indipendente non può essere motivo bastante l'autorità d'alcuno; che le stesse ragioni di credere, che Dio è, che parla, che fa miracoli, sono misteriose al pari di quelle verità che si dovrebbero credere, e così versiamo intellettualmente in un circolo vizioso. Noi, fermi ai principî, avremmo senz' altro esecrato un errore distruttivo di tutta la religione divina, la quale non in dotte favole si fonda ma nella realissima verità; e avremmo risposto che il disputar degli assiomi, non per precisarne il senso, ma per accertarne la verità, è una follia; che, senza pretendere d'aver dei misteri concetto proprio, basta una remota analogia; che il rifiutare l'autorità divina non è perfezione d' intelletto, sì delirio di mente insana; che le prove di dover credere sono accessibili alla ben disposta ragione, e se una filosofia non è capace d' intenderle con ciò stesso è condannata. Invece, ecco molti cattolici affannarsi e dubitare, se veramente alla questione *Qu'est-ce qu'un dogme?* s'ha da rispondere col Le Roy, e cercar se la sua risposta non è migliore dell' antica tradizionale, e concedergli almeno qualche parte di ragione. Questo

prova la mancanza dei principî e l' oscurità delle idee, in che gl' intelletti modernamente son venuti.

E molti ripetono che la nuova scienza ha ormai usate le menti a non considerar altro che i fenomeni, e però a non più distinguere la sostanza delle apparenze: che cosa è ferro, se non un complesso di tale struttura molecolare e conduttività di calore e solubilità? che è pianta, se non la serie di tali svolgimenti ed attività? e così del resto. Dunque che può mai voler dire quel mutarsi del pane, e non delle specie, nel corpo di Gesù Cristo? che può significare quella barbara voce di transustanziazione? Cerchisi una dichiarazione del mistero che possa proporsi ai vivi del nostro secolo, e si lasci quell' inutile barbarie, insieme con l' alchimia, ai morti del medio evo. Così essi, e credono di parlar sensatamente. Parlano pazzamente, e non sanno che l' immobile verità della fede deve bastare a dirigerli nel formarsi i concetti, se altronde non sono giunti ad acquistarli; che la nozione di sostanza distinta dalle apparenze, se già non l' hanno per altra via (e sono da compatire), viene necessariamente a determinarsi nella considerazione dell' Eucaristia, come il concetto di persona dovette essere studiato e compito, per dichiarare con esattezza i misteri della Trinità e dell' Incarnazione. E quella nozione di sostanza distinta dagli accidenti è pur necessaria in altri argomenti teologici: Che cosa intenderete per virtù infuse, per grazia santificante, per elevazione soprannaturale, se non sapete che alla semplice essenza dell' anima possono sopravvenire quelle realissime

perfezioni? E guasterete tutto questo per acconciarvi all'incapacità di quei grossolani, che sanno immaginar come i pazzi, intendere spiritualmente non sanno? Del resto anche ad ogni filosofo, al quale ancora studiando non sia svanito il cervello, parrà un delirio quello di Locke, che appunto facea consistere nelle sole parvenze tutta la realtà sostanziale. Con che la mia stessa umana sostanza, o la mia persona, indistinta dagli atti che si succedono, andrebbe in fumo.

Con tali nebbie nella mente, col veleno kantiano in tutti i pensieri, con la fiducia irragionevolmente posta nella filosofia dell'azione, che non sa bene onde venga e a qual termine vada, proprio come quegli antichi, *Parmenide e Melisso e Brisso e molti, i quali andavan, nè sapevan dove,* voglion costoro rinunciare a tutta l'opera della cristiana sapienza, opera stabilita con tanta luce di principî chiarissimi e di logica rigorosa, condotta sempre col guardo in alto e con sì puro amore del vero, continuata da molti Santi, benedetta dai Papi, bestemmiata dagli eretici, per rifar tutto a nuovo, giovenilmente confidando in più lieti auspici e in forze migliori e in un termine più glorioso. Così appunto Emmanuele Kant distrusse l'antica e promise la sua nuova metafisica, che dovea riuscire un sogno di tutta la vita.

Chi mai osò scrivere che la metafisica nostra è tuttavia dolorante dai fieri colpi del pensiero kantiano? Poteron quei colpi far paura alle teste di vetro; poterono, come spari a polvere, offuscar gli occhi deboli, ossia turbare e pervertire le menti

fiacche. Ma la metafisica d'Aristotele e di S. Tommaso immobile nelle menti sane, sta in cima alla sua rupe, aspettando che lo strepito e il fumo di quegli spari, come avvenne già tante altre volte, sieno dileguati.

CAPITOLO IX.

Primato della volontà

Articolo I.

Illusioni.

Chiunque giudica serenamente l'opera intellettuale di Emmanuele Kant, deve ormai riconoscere che egli riuscì a distruggere ogni scienza dell'universo e di Dio. Distrusse radicalmente ogni scienza, ponendo a sola ragione dei principî, che pur sembrano obbiettivi e necessari, l'indole della nostra mente portata a pensare, o meglio a sognar così. Distrusse l'universo, ponendo che non la natura ci mostra le sue leggi, ma che queste son proiettate al di fuori dal nostro interno, e a nostre impressioni riduconsi le disposizioni corporee, e son pure nostre forme soggettive quelle due misure universalissime, spazio e tempo, senza le quali è chimerico tutto l'ordine materiale. Distrusse nella nostra mente Iddio, col togliere ogni modo di provarne l'esistenza, o col dichiarare illecito l'estendere il principio di

causalità a tutto insieme l'ordine dei fenomeni, solo ammettendo che di un fenomeno si possa cercar la cagione in un altro fenomeno. Così logicamente tutto è annientato. I neokantisti vorrebbero fermarsi per via, senza giungere a tanta rovina: ma che li trattiene sulla costa del monte, sì che non cadano a fondo? Paura dell'abisso e volontà che ne rifugge, sì; logica e ragione, no.

Anche il maestro ne fu atterrito. Ma non volle rifarsi da capo su tutta l'opera nefasta e prendere una via migliore. Invece tentò di riparare il mal fatto, ricostruendo per mezzo della volontà quello che intellettualmente avea distrutto. E disse: L'uomo è astretto al dovere, e lo sente nella coscienza. Sembra che con questo connettasi la libertà. Sembra, quantunque nella filosofia kantiana sia impossibile averne certezza alcuna. Infatti la libertà, se pure esiste, appartiene all'ordine dei numeni, ove nulla sappiamo della corrispondenza tra i pensieri e la realtà. Quanto all'ordine dei fenomeni, la libertà certamente n'è esclusa. E attendasi che n'è esclusa, non solo perchè i fenomeni per se medesimi sono incapaci di libertà ch'è perfezione dell'appetito intellettivo; sì ancora perchè immutabilmente paiono determinati dalle leggi fisiche, nè la volontà può mutarne il corso. E se è così, dove resta la libertà? Ma via, poniamo che in qualche parte sia. Prosegue il Kant, dicendo che la cosa sarà compita, ove pongasi che al dovere serbato risponde il conseguimento d'un bene o d'una felicità, che certo quaggiù non abbiamo. Dunque è probabile che esista un'altra

vita, e però che l'anima sia immortale. Ma per darci quella felicità, sembra ragionevole che si ricorra a Dio. Per conseguenza arriviamo ad avere ben dimostrata l'esistenza di Dio. Vi piace?

La meraviglia è che qualche cristianello anacquato, qualche scrittorello cattolico, anzi più d'uno che pareva arrogarsi tra noi il titolo di dotto e di maestro, abbia potuto far plauso a cotesta sconciatura di filosofia, riconoscendo che bene il Kant dimostrava la libertà, l'anima, Iddio: quindi la realtà dell'universo ed ogni cosa.

Dopo la rovina portata nell'ordine intellettuale, in verità ogni restaurazione è impossibile. Con quel processo, qualunque sia, si viene innanzi, facendo mostra di ragionare. Ma con qual ragione può ragionare un kantista, se, il ciel vi salvi, dopo che l'ha campata quella povera ragione in uno spazio chimerico, al di là dell'aria e dell'etere, senza che possa sperare di toccar mai, neppure con gli assiomi più innegabili e più smaglianti di luce, l'oggettiva realtà dell'ente? E. Kant e chi lo segue si sono isolati coi loro sogni, in guisa da non poter mai più per alcuna via ritornare al mondo delle cose. Non si fa impunemente violenza alla natura; e quando trattasi di giudicare del vero, chi ha rinunciato all'intelletto, invano tenta sforzi acrobatici per supplire con altre facoltà. Lo vedete là quel povero Kant, come un polipo che stende i lunghi tentacoli, per aderire con le ventose a qualche scoglio, ma nell'immenso vuoto non trova nulla a che appigliarsi? Fa a voi compassione? A me fa ridere.

Ma tratteniamoci un poco a guardar da vicino il uuovo processo, distinguendovi cinque punti o cinque passi, coi quali si vuole guadagnar la meta. Il primo punto sta nell'idea del dovere, il secondo in quella della libertà; il terzo nell'affermar conveniente a chi fa bene la futura felicità; il quarto nel dedurre da questo l'esistenza di Dio: il quinto nell'invocare Iddio per coronare un dovere non serbato per Lui.

L'idea del dovere nella mia coscienza, il cielo stellato sovra la mia testa, ecco i due oggetti che rapivano quasi in un'estasi Emm. Kant. Del cielo stellato non aveva diritto di saper nulla, perchè lo spazio era per lui una chimera sognata; tuttavia, o per orgoglio di scienza o per non essere lapidato, egli ne parlava come gli altri mortali, anzi era studioso d'astronomia e bene se n'intendeva. Ma quanto al dovere, sbagliava furiosamente. Volle infatti esporne la nozione e stabilirne la base, prescindendo dall'unico principio nel quale si fonda. Quel vincolo morale che ci astringe all'onestà, prende la forza dalla dipendenza in che siamo da Dio, e dalla necessità di operare in un certo modo per conseguir quel fine a quale siamo ordinati. Questa è profonda pienissima necessità di star soggetti nell'operare a quel Dio, ch'è l'unica cagione della nostra esistenza e di tutte le nostre facoltà e dell'agire. Questa è necessità verissima di tendere a quel bene, ove unicamente avremo pace, e fuor del quale saremo così che meglio sarebbe non essere. Ma se da questo altri voglia prescindere, che gli rimane? Gli rimarrà

qualche convenienza di morale bellezza, qualche vantaggio individuale o sociale, qualche proporzione tra l'operazione e l'oggetto: ma tutte queste sono cose lontane dal dovere assoluto, che dev'essere superiore alla volontà dell'uomo, superiore a qualunque bene da conseguire altrimenti o a qualunque dolore da sopportare, superiore alla difficoltà di qualunque sforzo che si richieda per mantenere l'intero adempimento.

Ad Em. Kant parve bastante, anzi parve totale e perfetta ragion del dovere, la dignità dell'uomo, l'onore della persona. Ma ripugna che sia nell'uomo stesso da sè considerato una necessità superiore a lui stesso; ripugna che la creatura finita sia ragione indefinita e insuperabile d'una regola da serbare; ripugna ch'ella sia norma suprema e fine ultimo, in quella guisa che dovrebbe essere per imporre la necessità che dicemmo. Insomma non c'è stretto vincolo d'obbligazione morale, senza Dio che n'è l'autore, senza un fine che n'è la ragione e la norma. Ora il Kant volle concepire il dovere senza Dio e senza fine. Egli ne prescinde; anzi dice che tanto più puro e perfetto è il dovere, e tanto meglio e più formalmente è serbato, quanto non cerca fuor di sè ragione alcuna. E questo sarebbe vero, se fosse inteso nel senso che il dovere inchiude la dipendenza da Dio e la tendenza a Lui: quanto più basta un tal motivo a regolar la mia volontà, tanto più onesta e santa è la mia azione. Ma è falso nel pensiero di Emm. Kant, che oppone quella purezza del dovere all'intenzione di obbedire a Dio o di raggiungere

in Dio stesso alcun bene. È falso, e toglie il primo fondamento della morale; distrugge l'edificio che qui volevasi rialzare: è ingiurioso a Dio, che più non s'intende principio unico e fonte di rettitudine morale; è una specie d'idolatria che con folle orgoglio attribuisce all'uomo alcunchè di divino e un'indipendenza somigliante a quella di Lucifero.

E cotesta idea del dovere sembrò veramente ad alcuni felice cominciamento d'una nuova e migliore dimostrazione di Dio. A pensarci un pochissimo, è manifesto che la conclusione non può discendere da un principio che l'esclude o almeno ne prescinde. Si capisce anche come sia contrario al kantismo l'argomento di alcuni moderni: Sentiamo il dovere; ma il dovere è da Dio; dunque sentiamo l'esistenza di Dio. Emm. Kant dee rispondere che il suo dovere tanto è più elevato quanto più prescinde da Dio, e senza di Lui resta intero. Come ne potrà dedurre Iddio? Invece di dar buona speranza a solido e bello edificio, non si fa altro con questo che cumular le rovine.

Il secondo punto riguarda la libertà. Già dicemmo altra volta, ripetiamo brevemente, che è base troppo inferma alle più necessarie verità un'ipotesi gratuita ed oscura. Se per Emm. Kant la coscienza che abbiamo di esser liberi e il consenso del genere umano a un fatto di così immediata esperienza, e la relazione evidente tra il giudizio e il conseguente appetito, nel quale deve esser libera l'elezione se quello è indifferente, non bastano a far certa la tesi della libertà; perchè mai sarà questa provata dal

sentimento del dovere, niente più certo e chiaro di ciò che or ora ricordavamo? E poichè si tratta di verità spirituale, nell' ordine dei numeni, ove fu negata la relazione fra i pensieri e gli oggetti, e tanto più fu tolta ogni vera certezza, che può valere l' affermazione ipotetica e oscura della libertà? L' unica ragione che muove il Kant ad ammetterla come possibile, si è che altrimenti cade l' idea del dovere. Ma di nuovo insistiamo: Se non è certissima la coscienza d' esser liberi, nemmeno è fermo per chi rifletta il sentimento del dovere, e questo potrà ridursi ad un' istintiva aspirazione della natura. Così il dubbio che direttamente riguarda la verità del libero arbitrio ci dà diritto di porre ugualmente in dubbio il dovere; e però in tutto son tenebre. Le quali crescono ancora, chi pensi che nell' ordine fenomenico, comprese le azioni sensibili umane, pel Kant tutto ha necessaria determinazione dalle leggi fisiche. Che misera libertà praticamente gli resti, noi non sapremmo dire: ce lo dicano gli ammiratori del pensiero kantiano.

Terzo, perchè mai, dopo tanta idolatria del dovere o dell' umana dignità, dopo avere insegnato che tanto più pura e moralmente alta è l' osservanza del dovere, quanto più prescinde da Dio e da ogni speranza di felicità, viensi ad affermare esser meglio tuttavia che al debito mantenuto corrisponda anche un premio avvenire? Se non c' è in questo evidente contraddizione, nemmeno v' è buona coerenza, e certo l' asserzione è gratuita, e con miglior logica sarebbe negata. Prima qualità d' un sistema è che davvero

le parti sieno ben poste insieme. Stando alla dottrina assolutamente vera, che l' obbligazione importa necessità di conseguire un fine, e che il fine dell' uomo è la felicità nella perfezione dell' aderire a Dio, la legge osservata dee senza dubbio portarci a quel termine. Pel Kant, che pone tutt' alto fondamento, un tale esito è asserito o senza ragione alcuna, o al più con levissima probabilità; nè l' anima immortale, nè il riuscire per la moralità della vita a vero gaudio, sono nel suo sistema altro che postulati, da concedere graziosamente, chi vuole. Si contentino di queste prove dell' immortalità dell' anima secondo le moderne scuole quelli che non capiscono gli argomenti antichi.

Quarto, dato pure che con esser retti otteniamo d' esser felici, perchè mai ad ottener questo effetto c' è bisogno di far intervenire Iddio? Chi potè veder l' universo e il modo e l' ordine delle cose tutte, senza trovarci prova valevole per affermare il primo Necessario e l' Autor del mondo, con che nuova logica adesso dalla sola possibilità che abbiamo a riuscir felici deduce Iddio? Perchè non ammettere invece che, come possiamo esistere e vivere e operare, noi e il mondo tutto, senza intendere la necessità del Creatore, così senza di Lui possiamo conseguire il termine a noi connaturale? Perchè non supporre che la felicità, almeno in un' altra vita, libera dai presenti contrasti, risulti spontaneamente dalla buona coscienza e dall' ordine serbato della retta natura? Mille volte questo è più facile, che non sia intendere senza Dio il primo venire all' esistenza e il costituirsi

della natura. Dunque anche in questo passo Emm. Kant è incoerente e davvero non va innanzi per via dritta e chiara.

Quinto, alla prima idolatria del porre nel solo uomo la ragion del dovere, risponde l'ultima ingiuria alla Divinità, d'invocarla per dare il premio ad una legge non imposta da Dio e non mantenuta per riguardo a Lui. Sono così distrutti in ordine al Creatore gli attributi che principalmente Gli spettano riguardo alla legge morale: che Egli n'è il principio, la norma, il fine. N'è il principio, con imporre alla creatura il vero bene da conseguire e la via per giungervi. N'è la norma, in quanto l'Amore divino, immobilmente aderendo alla Bontà infinita, è l'esempio sovrano d'ogni rettitudine nel volere. N'è il fine, per ciò che la creatura, come a Dio sottomessa e per riguardo a Dio, serba la legge, e aspira a conseguire in Dio stesso, conosciuto ed amato, il bene sommo e la perfezione e la felicità. Al contrario grande ingiuria fa a Dio chi pretende ch'Egli riconosca nel solo uomo la sola o la principal ragione della moralità che l'uomo deve serbare, e la norma indipendente delle azioni di lui; chi vuole che dopo questo allo stesso Dio convenga incaricarsi di premiare una virtù, la quale a Dio non mirava; anzi a darsi per avventura Egli stesso in mercede d'una fatica non sostenuta per Lui. In cotal maniera verrebbe Iddio ad avere fuori di Sè una norma con cui reggersi e un fine da ottenere; quasi diverrebbe servo della creatura, e sarebbe avvilito nell'ordine morale, com'era disconosciuto nell'ordine entitativo

E conformemente a questo Emm. Kant intendeva la religione, intedenva l'opera di Gesù Cristo. Non voleva la religione, perchè dovuta a Dio, o perchè l'uomo soddisfacesse al primo debito che ha di adorare il suo Creatore; ma l'ammetteva soltanto come un aiuto pei fiacchi a mantenersi nella legge dettata dalla ragione. Nè ammetteva nulla di soprannaturale riguardo a Gesù Cristo; diceva peraltro che era bene proporre quell'esemplare di tanta virtù, quasi una regola fatta concreta.

È dunque sostanzialmente sbagliata e inefficace, è cattiva ed assurda, la ristorazione kantiana, tentata per la via della volontà. Anche qui l'immanenza fu dal maestro della nuova filosofia portata al sommo. Speriamo che a tutti sia manifesta per gli articoli precedenti la totale immanenza posta dal kantismo nell'ordine intellettuale. L'immanenza consiste, come i moderni la intendono, nel trarre dal solo soggetto, o tutta, o in maggior parte che non sia lecito, la ragione di ciò che dal soggetto procede, o che al soggetto può aggiugnersi. Ebbene, era piena immanenza, riguardo all'intelletto, il dire che non dalla realtà delle cose, non dalla costituzione dell'ente e delle essenze diverse, ma tutte vengono esclusivamente dalla natura dell'anima, e le forme da noi attribuite agli oggetti, e le nozioni astratte, sotto le quali ci pare di raccogliere i dati esperimentali, e le verità supreme che ci sembra di dover affermare come principî manifesti e necessariî. Con ciò l'immanenza è totale rispetto a quella che una volta chiamavasi cognizione, e che omai dovrebbe prendere

altro nome, se pur non diciamo che questa voce medesima ha perduto tutto l'antico significato. Or niente minore è l'immanenza kantiana riguardo alla volontà. Prima, perchè l'oggetto a questa facoltà è proposto dall'intelletto, che sogna e non conosce: radicalmente adunque tutto vien dal soggetto, nulla dall'oggetto, e non è nelle cose la bontà che ci sembra d'amare. Poi, nell'ordine morale, perchè si pone nell'uomo la cagione la norma il fine dell'onestà, chiudendo in lui solo ciò che dovrebbe ripetersi dall'ordine delle cose diversamente appetibili, e sopratutto da Dio, a cui solo appartiene d'essere quella prima causa quella norma sovrana quel fine ultimo in che tutta si fonda la moralità. La logica inesorabile conduce il kantista a divinizzar la creatura e con ciò a distruggere il vero Dio. Ma senza logica, altri canta come un inno la strofetta: — Sovra il mio capo il cielo stellato, nella mia coscienza il dovere: oh Dio meraviglioso! — e ringrazia Emm. Kant d'aver ragionato come un dottore della Chiesa.

Favoreggiatori imprudenti.

Quelli che non osando in tutto attenersi agli errori kantisti, in maggiore o minor misura vi partecipano, nella stessa proporzione tendono ad esaltare la volontà sopra l'intelletto. E questo fanno dapprima, perchè cercan d'opporre qualche rimedio alla rovinata cognizione; poi, perchè il principio dell'immanenza li porta a mettere in alto la facoltà voli-

tiva, ove la determinazione dell' atto meno dipende dall' oggetto e sembra essere più in potere del soggetto che non sia la conoscenza. La quale di fatto tutti sentono che dalle cose riceve la misura, e tornano a questo col pensiero, appena cessino di farsi violenza, in quel modo che si fanno a scuola, o quando vogliono parlar da filosofi, per seguire Emmanuele Kant.

Noi, come il solito, opporremo alle strane sentenze, in qualunque grado sien false, la sempre vittoriosa dottrina dell' Angelico s. Tommaso. Sempre vittoriosa la diciamo, non perchè ognuno abbia da restarne persuaso; chè anzi, per la sua elevatezza sopra i sensi e le illusioni, sempre essa resterà nobile retaggio di pochi; ma perchè le altre opinioni sorgono e cadono, fanno il lor tempo e poi sono dimenticate; la dottrina dell' Aquinate invece si presenta ognora a chi ha senno bella d' immortale gioventù, e, o combattuta o accolta, dura e vive nel corso dei secoli.

Ma prima dei kantisti, o dimezzati o interi, un altro più illustre avversario aveva oscurato in questo argomento l' integrità della dottrina; egli fu Duns Scoto. Il suo pensiero si volse all' ingenita attività, della quale è principio la potenza volitiva, e negò che questa dipendesse dall' intelletto. Come spontaneamente procedono al moto le forze naturali, e per ciò stesso che sono costituite nei loro soggetti, hanno il proprio modo di agire e gli effetti proprii; così nel supremo ordine delle essenze, che è quello degli spiriti, la volontà, che sola è motrice e può riuscire

efficace anche fuor di sè, emette la sua operazione e tende ad un oggetto reale. Non è vero ch' essa dipenda dall' intelletto; ma per una certa simpatia di facoltà raccolte nell' anima stessa, avviene che la volontà si porti ad un bene pensato dall' intelletto. Le due operazioni si accordano: non è l' una all' altra subordinata. In simil guisa tutti i moti dell' universo sono coordinati da Dio ad un termine, ma non sempre per questo l' uno dipende dall' altro, anzi ogni parte si muove spontaneamente, e il nesso rimane soltanto nell' intelletto ordinatore. Pare allo Scoto che nel piccol mondo d' uno spirito l' appetito volitivo sia motore anch' esso indipendente, o con l' intelletto si colleghi soltanto pel soggettarsi d' ambedue nell' anima stessa, non perchè la conoscenza direttamente influisca sulla volizione.

E affinchè questo appaia più profondamente, pone la libertà, cioè il dominio sul proprio atto, così necessaria e prima qualità del volere, che mai da esso non si scompagni, nè perchè l' amore si volga al bene adeguato e infinito, nè (più strana cosa) perchè l' amore stesso debba dirsi necessario. L' ultimo fine e il bene assoluto presente per visione, insomma Dio posseduto in cielo, per lo Scoto non determina con necessità l' adesione e l' amore. Perchè? Perchè, dice, la visione non muta l' intrinseca disposizione della volontà, potenza distinta dall' intelletto ([1]). Ora la

([1]) Qui sì, ma non ove trattisi della dottrina di s. Tommaso, avrebbero un po' di ragione quei moderni che accusano gli Scolastici d'aver troppo distinte le facoltà, come

volontà, se non c'è la visione, liberamente ama il bene supremo e può staccarsene. Dunque è libera anche allora che l'intelletto vede: così fu libero l'Apostolo nell'amare Iddio, anche quando fu rapito al terzo cielo. Così insegna Duns Scoto comentando le Sentenze [1]. Afferma poi quell'altra singolare sentenza, che abbiam riferita, nei *Reportata parisiensia* [2], ove esplicitamente egli scrive: *Dico ergo primo quod libertas est aliqua conditio intrinseca voluntati, ut comparatur ad actionem (sive operationem). Quod igitur non repugnat potentiae voluntatis, ut comparatur ad actum, non repugnabit libertati eius.*

---

se ciascuna fosse un agente che stesse da sè. Chi capisce un poco la metafisica dell'Aquinate, e sa che gli accidenti non hanno proprio essere, ma pei medesimi è così disposto il soggetto, vede pure che per le varie facoltà, certo distinte per le diverse formali ragioni e per le contrarie disposizioni che possono avere, opera sempre la stessa sostanza. Resta dunque vera e perfetta l'unità dell'operante, quantunque sieno d'altra ragione gli atti e le facoltà. Quando poi questi atti sono ordinati in guisa che l'uno dipenda dall'altro, non solo è vero che il soggetto opera, ma che il soggetto deve essere disposto da un primo atto per poter emettere il seguente. E allora è vero che una facoltà influisce sull'altra, e il modo dell'atto precedente determina quel che vien dopo. Così è impossibile volere se il bene non è conosciuto; il modo della conoscenza deve influire sul modo di volere; l'intelletto influisce sulla volontà, perchè formalmente è necessario che chi ama conosca.

(1) In I Sent. D. I. q. VI: *Contra tertium articulum.* Vedi pure Dist. XLIX del IV libro.

(2) L. I, Dist. X, q. III.

Sed necessitas non repugnat voluntati comparatae ad productionem. Ergo nec libertati. Così egli; ma si dimentica di provare quella sua prima asserzione, la quale da ogni altro buon filosofo, e particolarmente da un seguace dell' Angelico, sarebbe negata, o almeno distinta così: La libertà è intrinseca alla volontà, come facoltà elettiva dei mezzi, ossia in quanto può operare circa i beni non adeguati, o circa gli oggetti non appresi come necessari all' esser felici, è vero; la libertà è intrinseca alla facoltà volitiva, come radice dei primi atti più naturali e in quanto opera circa il fine, è falso. È intrinseca possiam dire la libertà al volere qual proprietà essenziale dell' appetito intellettivo, in ordine agli oggetti proposti dall' intelletto come non necessarii: vuol dire che la libertà non è qualche cosa di accidentale all' appetito che consegue l' intelletto. Ma se da questo prescindiamo, non possiamo più dir nulla. La volontà nominata, senza pensare che è inclinazione conseguente all' intendere, non porta concetto alcuno, e non si sa di che cosa si parli, nè alcuno ha più diritto di attribuirle libertà; anzi di questa pure sarebbe troncata la radice. Che se al contrario dovessimo concedere allo Scoto quella sua prima asserzione, essere la libertà intrinseca al volere, dovremmo poi nel suo processo fermarlo a quell' altra proposizione: *Necessitas non repugnat voluntati comparatae ad productionem,* e diremmo di sì: per voi, sottile Duns Scoto, ripugna, poichè avete detto che ad ogni atto della volontà è essenziale la libertà.

Ed egli intese che il passo era duro. Però ag-

giunge: *Sed quomodo hoc est possibile, quum liberum, ex hoc quod est liberum, videatur posse se determinare ad hoc producendum et ad suum oppositum?* Or si suppone che questa doppia determinazione non sia possibile, poichè si tratta di operazione necessaria; e si pretende che anche un' operazione necessaria, perchè volontaria, deva dirsi libera. La risposta dello Scoto è molto secca: *Respondeo quod quamlibet formam consequitur suus modus agendi. Ergo voluntatem sequitur libertas.* Ma questo è un affermar senza prove l' assunto stranissimo e più volte negato; dunque non vale. Similmente nel Quodlibeto XVI si legge questa sentenza definitiva: *Cum necessitate stat libertas et non est quaerenda ratio* [1] Ma questo è un esigere troppa sommessione d' intelletto. Come potè lo Scoto confondere in tal maniera l' ordine della facoltà ad alcuni oggetti e ad alcuni atti secondi, con l' ordine immutabile della natura al suo oggetto primario? Come potè scrivere che ogni atto volitivo è libero, senza ben determinare che cosa intendesse per libertà, e per necessità? *Cum necessitate stat libertas,* dice egli. E uno scolaretto tomista gli risponderebbe: *Stat libertas a coactione, concedo;*

[1] Per questo forse sembrò ad alcuno che lo Scoto fosse vindice della libertà più intero dell' Aquinate, facendo sì intrinseco al volere l'esser libero, che, anche quando l'atto volitivo procede per necessità di natura, debba ritenere quel modo di libertà ad esso intimamente essenziale. Ma non bene altri vendica la libertà con distruggerne la propria nozione: or si distrugge, se è affermata là dove l'atto non è soggetto al dominio della facoltà volitiva.

libertas a necessitate, nego. La qual negazione è manifesta come il primissimo assioma; la distinzione data è comunissima fra gli Scolastici. Or quando si dice che è libera la volontà, ognuno intende nell'ultima maniera, che nega non solo l'esterna coazione, sì ancora l'intrinseca necessità. Se poi lo Scoto conclude che la volizione è libera anche quando non può esser altro da quella che è, dichiariamo di non capire che cosa voglia dire, e non ce ne curiamo più.

Quello che c'importa di notare si è che, secondo la riferita opinione scotista, la volontà tutto da sè, non per determinazione alcuna che riceva o dall'oggetto o dall'intelletto, esercita la sua attività. Con che richiama il pensiero a quella stranezza kantiana, che, dopo aver distrutto l'ordine intellettivo, la volontà da sè potrà ristorare l'universo, e potrà seguire il dovere e dirsi libera e il resto. Anche per l'antica via dello Scoto l'azione soggettiva e la volizione prendono una singolare ed eccessiva importanza, sottraendo il soggetto alla legge esteriore dell'oggettiva realtà, e facendo in esso immanente la ragione del suo operare. Certo l'illustre e religiosissimo francescano non volle mai favorire una opinione men conforme al sentire cattolico. Con le sue sottigliezze diede tuttavia pretesto agli avversari di riputarlo in diversi punti (univocità dell'ente, indistinzione del essere dall'essenza, primato della volontà) favorevole ai loro sistemi o al loro scetticismo: perciò, senza lasciar di riconoscerlo per uomo insigne, dobbiamo in parte contraddirlo.

Assai più vicini ad Emanuele Kant sono altri nuovi maestri, ai quali sembra che l'unica via di stabilire le verità fondamentali sia quella che parte dal sentito bisogno del cuore e dall'amore della virtù; onde poi procedendo si deduca la necessità di porre un termine rispondente alle aspirazioni e al moto dell'animo, come vedrà ognuno che operi onestamente e perciò drittamente desideri. È la *filosofia dell'azione,* non possibile a intendere per chi vive male, parvente e lucida ad ogni mente elevata e giusta, sola potente a muovere gl' intelletti dei tempi nostri e invitarli allo studio delle cose sacre, sola vincitrice della difficoltà che le nuove dottrine hanno opposto alle idee medievali e ai vecchi metodi d'apologetica. Così gridano concordi i giovani avversarii dell'antica Scuola, in larga schiera seguaci del Blondel, del quale è celebre il ponderoso volume che ha per titolo *L' Action.* E ripetono che ogni scienza umana è manchevole (questo si è saputo sempre), ed è perciò sempre incerta (questo non segue): dicono che non può distinguere con esattezza il soggettivo dall'oggetivo e che di nessuna cosa sa tutto. Veramente l'una e l'altra eccezione sono state discusse da secoli: della prima abbiam parlato troppo a lungo; la seconda è da disprezzare, come il vieto sofisma contro i miracoli, tratto dal non conoscer noi tutte le forze della natura. Sappiamo qualche cosa, in tal modo che quanto può rimanere da trovare più tardi s'aggiungerà, senza

distruggere il già saputo. Troveremo nuove proprietà del triangolo, senza negar mai che la somma degli angoli valga due retti; scopriremo nuove leggi della elettricità, senza dubitare che qualche energia sia pur richiesta per eccitarla. Ma disprezzando le antiche osservazioni, i giovani procedono sicuri a dedurre dall' imperfezione la nullità della scienza e l' inutilità dell' intelletto. Accusano la Scolastica del grave errore d'aver preteso di sciogliere ogni questione e d'aver quasi voluto costringere la divina rivelazione nella cerchia della filosofia peripatetica; quindi si credono meglio agguerriti a combattere e fermi a disprezzare il razionalismo, a che venne modernamente l'età superba. Ma si evita male un errore, cadendo nel contrario, e i recenti hanno gran torto d'assomigliare la bestemmia razionalistica alla dottrina Scolastica, che fiorì nella Chiesa e ne fu benedetta.

Dopo questo, anch'essi come Kant, vogliono riparare alla rovina, cercando nel soggetto, che liberamente vuole ed opera, la ragione di affermare il *trascendente* (barbara lingua kantiana), ossia la realtà del mondo esteriore, e di riconoscere nell'esterna realtà, con cui siamo in contatto, anche il soprannaturale che eccede la natura, ma del quale abbiam bisogno, avendone *immanente* in noi l'esigenza. L'intimo, dicon essi, e l'azione conforme al dovere, ci portano sempre al di là da tutto ciò che abbiam potuto conoscere: dunque è insufficiente la ricerca del vero fuor di noi, ma tutta la filosofia deve consistere nello scrutare il contenuto del pensiero e i

postulati dell'azione. Vuol dire, se ci apponiamo, che lo studio dee volgersi a noi stessi, per vedere che cosa importi il nostro pensiero e a qual termine ci porti la nostra azione. Proprio così la metafisica del Kant doveva fissar l'ordine dei nostri sogni, e la sua morale si fondava nella dignità dell'umana persona, chiedendo poi a modo di postulati non necessari la libertà, la vita futura, Iddio.

La nuova apologetica.

Ai nuovi maestri l'antica apologetica sembra inefficace. Prima, perchè la realtà del soprannaturale, fosse pur dimostrata, non basterebbe a imporci l'obbligo di aderirvi. Poi, vero ufficio dell'apologeta si è quello di far vedere che l'uomo non può a meno d'aspirare a una vita superiore, benchè da sè egli non valga a raggiungerla. Inutilmente adunque si adopravano molti a dimostrare la storica verità della rivelazione. Perchè infine le prove di fatto valgono soltanto per chi è disposto ad accoglierle; e il miracolo, per esempio, che mostra uno straordinario intervento di Dio, suppone già certa l'azione comune del Creatore. Ora questa conoscenza naturale di Dio, che agli antichi, ai tomisti particolarmente, pareva sì facile, per la sottigliezza delle nuove critiche è diventata difficile come quella che parte da principii non più ammessi. Senonchè, ad udirli, la filosofia dell'azione compenserà assai bene la perduta efficacia del metodo antico.

Può forse, dicono i nuovi maestri, può alcuno resistere all'evidenza del fatto che la vita importa necessità di agire, e che a questo agire è da porre una regola e un fine? Si sforzano invano di negarlo gli epicurei materialisti, i quali col solo discutere la questione già dimostrano che essa c' è e che dal genere umano è sentita. Col rispondere a lor modo, scelgono un fine cattivo, la sola voluttà, e conseguentemente una regola falsa; ma suppongono doverci essere quel fine e questa regola. Se invece è necessario aspirare a un bene più alto, degno della umana persona e rispondente alla capacità d'un cuore che stendesi all' infinito, e ogni anima, anche inconsciamente, n' è commossa ed esaltata, ci s' impone lo studio del termine da conseguire e della via da battere. A tale studio si è volta la filosofia dell'azione e appoggiata all'evidenza di quel bisogno del cuore, ne accerta la soddisfazione, prevenendo il pericolo denunciato dai tomisti, che, se un punto solo s'accordasse allo scetticismo kantiano, rimarrebbe distrutta ogni scienza.

Ecco l'ordine, o il processo che tiene. Il soggetto, col ricevere le impressioni dal cosmo, vi risponde attivamente; così diventa un compendio dell'universo; e ne segue che lo studio della coscienza e dell'azione conseguente sarà pure uno studio del mondo. Per le impressioni che ci vengon di fuori noi concepiamo le idee. Ma concepire è un agire e un disporsi ad agire; a che sopravviene la riflessione, e infine l'operazione. Riflettendo, vediamo le diverse azioni possibili, e tra esse eleggiamo. Ora operando veniamo

a fare una sintesi del soggetto con ciò che lo circonda; cotesta operazione è tuttavia inadeguata alle aspirazioni infinite, e potremmo altro ed altro da ciò che facciamo. Eleggendo adunque quell'azione reale ch'esercitiamo, poniamo insieme con la coscienza di un potere indefinito una determinazione dello stesso potere e qui appare evidente la libertà. Forse alcunchè di simile si conteneva nella dottrina scolastica, quando voleva provare il libero arbitrio; ma la dimostrazione ora recata è più luminosa e più viva. Così essi in buona fede, e notano che quando la riflessione ha destato in noi il sentimento della libertà, l'uso ne diventa inevitabile (non volerne usare è già un usarne), e qui l'iniziativa della volontà resta libera dalle pastoie del motivo trionfante. Che se diversi oggetti allettino il desiderio, viene innanzi il dovere, a cui la buona volontà s'attiene, vincendo, se fa d'uopo, le contrarie passioni e superando le difficoltà. Così afforzata e sicura la volontà dirige e comanda l'azione, prima individuale, poi sociale. L'individuo presto sente il bisogno di esterna comunicazione, e stimolato da un'invincibile esigenza si espande in tre sfere d'attività: la famiglia, la patria, tutta l'umana società. Non basta. L'uomo sente ancora il bisogno d'una più intima comunicazione con l'universo, anzi con l'infinito, e la volontà si trova indotta a porre fuori dall'ordine reale un sistema di verità metafisiche. Qui è nascosta « una virtù impe-« netrabile al pensiero, accessibile al movimento del-« l'azione, in cui si disegna la forma del dovere ». L'azione sembra esigere un termine reale fuori del

reale, un *quid* divino. E così ognuno o riconosce Iddio vero, o almeno si foggia il suo idolo. L'azione così ci porta a colmar le lacune del nostro essere e l'infinito delle nostre forze.

Se ad alcuno parrà che in tutto questo dire la chiarezza sia manchevole, si assicuri che i maestri dell'immanenza non hanno intorno al loro sistema idea più netta. L'animo nostro s'inclina al sospetto che i mantenitori di quella filosofia procurino d'avvolgere il lor pensiero nella moltiplicità di lontane e inaspettate considerazioni, affine di persuadere se stessi e altrui che nel loro sistema si nascondono meraviglie e v'è un tesoro ai profani invisibile; essere necessario uno studio assai lungo, per afferrarne senza illusione i principî; per misurarne l'importanza e la verità; per convincersi come sieno da sostituire al pensiero e al metodo antico, omai caduto e impotente. L'oscurità vorrebbe far le veci della verità profonda.

Più nettamente altri dicono che l'intelletto non è mai o quasi mai da se stesso determinato ad accogliere la verità proposta, e che sempre è necessario l'impulso della volontà. Forse la conoscenza può bastare ad aver la sua determinazione nelle verità sperimentali, ora dette scientifiche, e nei risultati del calcolo. Ma anche qui, non v'è scienza che non supponga i supremi principî, astratti e metafisici, non

più dimostrabili per verità più alte. E allora, che altro può aversi se non fede, con la quale gli stessi assiomi sieno accettati? Ora la fede dipende sempre dalla volontà. Dunque dalla volontà dipendono anche i primi giudizî dell'intelletto, e per essi tutti gli altri. Questi poi dipendono direttamente, poichè vediamo di fatto che gli uomini vanno ragionando per opposte vie. Onde segue che ognuno è determinato dall'indole e dalle disposizioni soggettive, principalmente del volere, non dall'obbiettiva verità, la quale determinerebbe tutti egualmente. O conscio o inconscio, ognuno segue la sua volontà, e con ciò abbiam la ragione delle sentenze e dei sistemi diversi; vediamo perchè gli argomenti che paiono ad alcuni efficacissimi per dimostrare Iddio, non abbiano verun potere di persuadere altrui quella medesima conclusione, e similmente per l'anima spirituale, pel libero arbitrio e sopratutto per la credibilità della divina rivelazione, o della religione cattolica. Ne segue che tutta la verità delle scienze e dei motivi di credere dipende dalla volontà ben disposta.

E viceversa non ha vantaggio alcuno la conoscenza, sia naturale sia di fede, se non in quanto si ordina con la buona volontà a far retta l'azione. Questo è chiaro, dicono gl'immanentisti, riflettendo sulla pochezza e sull'incertezza d'ogni scienza umana. A che cosa arriva la conoscenza della natura, che pur sembrerebbe dover essere per noi la più facile? Le ipotesi e le opinioni teoriche vanno mutandosi di giorno in giorno, con ciò dimostrando la loro vanità. Ne rimane la semplice enumerazione dei fatti dispo-

sti con un certo ordine; e sarebbe ben poca cosa, se nelle pratiche applicazioni quindi dedotte non giovasse alla vita. La matematica, per sè più astratta, appagherebbe appena in un oggetto di piccolissima entità, quali sono le relazioni dei numeri e delle figure, una curiosità quasi inutile, se non fosse applicata alla fisica, ossia rivolta a coordinare, sotto l'aspetto della misura quantitativa e del moto locale, le forze e i fenomeni della natura corporea. Di qui torniamo come prima all'azione. Che vale poi per se stessa la filosofia? Che vale la metafisica? Qui, più che altrove, tutto pende dalla rettitudine dell'anima volta al bene e al vero; nè di quel pochissimo che possiam sapere v'è altro frutto, che una norma direttrice del vivere secondo onestà.

Finalmente allo scopo medesimo, benchè trasportato ad un ordine più alto, è diretta la fede. Che cosa ci ha rivelato Iddio, se non quello che deve condurci alla vita eterna? Non ebbe certo riguardo a contentare la nostra brama di sapere: anzi nulla ci disse che debba semplicemente considerarsi come verità speculativa. Perchè, dice Scoto (in prol. Sent. q. IV), la cognizione, che ci fu comunicata della Trinità, tutta è volta a proporci l'oggetto dell'amore soprannaturale; non ci fu altro motivo di rivelarcela, come non c'è dell'averla altro vantaggio. — Orbene è manifesto che per dirigere la nostra azione non v'è bisogno di mostrarci la verità assoluta: basta il proporcela sotto l'aspetto che a noi conviene per fare buono e retto il volere. Quali norme pratiche prenderemo i dogmi della religione: veramente

inutili per l'intelletto che non ci capisce nulla e non può formarsene alcuna nozione rispondente alla realtà; sommamente adattati al nostro bisogno di reggerci nella vita con tal legge da raggiungere il fine per il quale Iddio ci ha creati.

Ci sembra di aver così presentato in compendio le idee che corrono nelle nuove scuole, ove domina la filosofia dell'azione, ossia della volontà, perchè l'azione è buona in quanto è buona la volontà. Brevemente, tutto si riduce a dire che l'intelletto da sè rimane impotente ad accettar veruna cosa che importi, o a sapere alcuna cosa fuori dell'esperienza immediatamente sensitiva; che invece sentiamo chiarissima e prepotente la necessità di dirigere ad uno scopo non indegno di noi l'amore e l'operazione; che la retta volontà sola è principio dei veri pensamenti e dell'attenersi a tali sentenze che valgano a ben dirigerci nella vita; che quest'unico fine è tutta la ragione del sapere, sì che nè ci deve importare nè ci è possibile di raggiungere la verità assoluta, ma ci basta la coscienza d'operar bene, senza pretendere di saper di più nè di contentare un'inutile brama dell'orgogliosa intelligenza.

Probabilmente i filosofi, dei quali così riassumiamo i concetti, tempererebbero qualche espressione, e certo vorrebbero esporre il loro sistema e le loro ragioni con maggiore ampiezza. Ma le espressioni son tutte prese dai loro scritti; l'ampiezza poi non varrebbe a dilucidar l'argomento, sibbene ad oscurarlo. Sogliono i nuovi maestri disprezzar l'arida precisione antica; essi con molte parole sonore e va-

cue, con immagini scintillanti ma incerte, involgono il pensiero, sì da confondere ogni cosa. Spogliando la nuova filosofia di ciò che serve a coprirla e a far sospettare profondità dove non è che oscurità, essa si riduce a quello che abbiam detto. Ma per darne il giudizio che merita, esporremo la contraria dottrina dell'Angelico: studieremo i rapporti della volontà con l'intelletto, e come l'una delle due facoltà influisca sull'altra; troveremo che anche in questa parte, non meno che in ordine alla critica dell'umana conoscenza, quanto di vero possono dire i moderni fu meglio detto e giustamente determinato dagli antichi; quanto si vuole aggiungere di nuovo, dagli antichi non fu detto, perchè falso, e perchè ne verrebbe l'impossibilità di accertare qualunque verità naturale e divina. Questa tesi non è fatta per acquistarci la benevolenza degli avversari, o il vanto di modernità; ma nella ricerca del vero, dopo il primo eccitamento di buon desiderio, ci proponiamo di procedere col raziocinio della mente, lasciando ai partigiani della volontà l'affidare ad essa l'ufficio dell'intelletto.

ARTICOLO II.

Rapporti veri tra l'intelletto e la volontà.

Possono sperar davvero i nuovi maestri che le loro idee abbiano a prevalere? Quando il panno è sdruscito e incomincia a ragnare, poco valgono le rattoppature: verrà vicino ad esse uno sdruscio più

largo. E così indarno, dopo aver guastato l'intelletto, tentano con la volontà di riparare la rovina; la violenza che perciò si faranno, metterà in vista lo strappo irrimediabile. Dopo i giri viziosi e le inutili fatiche, convien tornare agli antichi risultati d'un ingenuo studio della natura e d'una sincera riflessione sugli atti dell'anima. Con ciò riconosceremo che l'intelletto è fondamento e radice della volontà, che però deve assolutamente precederla di sua natura. Vedremo che pel proprio modo di operare, l'intelletto è più nobile e assolutamente primeggia sulla volontà, in ordine a costituire il soggetto nella sua formale perfezione e nella beatitudine; che peraltro, sotto diverso aspetto, la volontà rivendica a sè qualche primato, nel terminarsi col suo amore al Bene infinito, senza diminuirlo, per riceverlo nella propria capacità, come fa l'intelletto; ch'essa vince ancora, riguardata come motrice, da cui dipende in gran parte l'esercizio delle altre facoltà e dell'intelletto medesimo; e per questo e per altre ragioni influisce pure sulla specificazione di molti atti, benchè non possiamo far dipendenti dal volere le prime e più necessarie e più perfette operazioni intellettuali.

Saliamo ai principî. Conviene partir da essi per dar luce agli altri veri, e far così è particolarmente necessario nel confutare i moderni errori, distruttivi di tutta la buona dottrina, e non opposti soltanto a questa o a quella particolar conclusione. Chè omai non disputiamo di qualche ultima sottigliezza intorno agli atti della mente; bensì dei primi procedimenti, con che l'intelletto e la volontà si portano ai loro

oggetti. Bisogna dunque salire ai principî, ove l'evidenza risplende e il riluttare è assurdo e appar la ragione essenziale, primo fondamento dalle conseguenze.

Quale più eccellente?

Ebbe ragione l'Alighieri di farsi dire da Virgilio, dalla ragione personificata, là nel quarto girone del Purgatorio, ove la notte gli avea costretti a far sosta (c. XVII) e, per confortarsi della dimora, il Maestro avea preso a dichiarare amore, quella sentenza:

> Nè Creator nè creatura mai,
> Cominciò ei, figliuol, fu sanz'amore,
> O naturale o d'animo: e tu 'l sai.

Qui si chiama *amore* la prima inclinazione di qualsiasi natura alla sua perfezione o al suo bene. La comunanza del nome non può tenersi, se non per qualche, sia pure amplissima, analogia. Ciascuna cosa a suo modo: o con l'entitativa proporzione d'un principio reale ad altro principio, o con la stessa imperfezione che domanda d'essere compita, o con la forza attiva che è cagione di moto, o col moto medesimo che tende al suo termine, o con l'acquistare una forma non ancora ottenuta, o col persistere in essa e difenderla, resistendo alle contrarie azioni, come ogni oggetto si queta nel suo essere intero, e alla distruzione resiste: ciascuna cosa a suo modo tende al proprio bene. Similmente, quando nel senso è impressa organicamente ed è percepita

una forma, che corrisponde alla disposizione del senziente come buona ad esso, viene naturalmente ad eccitarsi nello stesso soggetto, e nel medesimo ordine sensitivo, un' inclinazione all' oggetto sentito e alla medesima sensazione, che dà piacere, o appaga l'istinto. Cotesta prima inclinazione dell' appetito al suo bene fu detta amore. E perchè sentita, e però volgarmente notissima, naturalmente avvenne che fosse estesa poi la voce medesima a tutto ciò che nei diversi modi di essere può avere con quella inclinazione o con quel sentimento qualche somiglianza o analogia. È analoga all' amore la tendenza della natura alla sua perfezione o all' essere nell' ottimo modo ond'è capace; è pure analoga la proporzione della realtà potenziale al suo atto, e l'impulso della forza all'azione e il portarsi di ciò che si muove al suo termine. Dice infine analogia col fermarsi dell'amore nel suo oggetto la quiete d'ogni natural movimento nel termine raggiunto.

Ma se le naturali tendenze qui accennate hanno qualche analogica proporzione con l' amor sensitivo, venendo meno da esso e diminuendone la propria ragione, v' è un altro atto che s' innalza d' assai sopra quell' amore, e n' avvera molto più perfettamente la ragion formale. Meglio che non sia nel senso qualche impressione della qualità sentita, è nell' intelletto la cosa pensata, e l' intelligente acquista con la sua operazione una special maniera di essere, secondo la ragione essenziale di quella cosa. Tanto migliore che nel senso è qui l' essere e l' operare, quanto abbiamo più vero e proprio il concetto della

conoscenza, e davvero nell'intelletto è rappresentata la reale costituzione dell'oggetto; e qui s'aggiunge la coscienza che l'intelligente ha del suo atto e dei suoi rapporti con la realtà oggettiva. Ora la stessa analogia di questo nuovo modo di essere intenzionale, sì con l'esser reale, sì con le immagini sensitive, dee farci quasi prevedere a priori quel che di fatto l'esperienza ci attesta, ed è comunissima notizia: dover seguire all'intendere una proporzionata inclinazione del soggetto conoscente all'oggetto conosciuto, in quanto questo diventa nell'ordine intellettivo quasi una nuova forma o una nuova natura dell'intelligente, e in quanto esso è proposto come bene e qual perfettivo del medesimo soggetto che intende. Codesta inclinazione spirituale in propriissimo modo avvera la ragion di amore e ne porta il nome; lo porta meglio assai dell'appetito sensitivo, peraltro più conosciuto e forse nominato prima dal volgo.

Come poi ogni cosa si muove al termine ch'essa medesima conseguirà; così il primo e più proprio oggetto dell'amore, anche intellettivo, è il bene di colui che intende ed ama. Ma perchè in molte guise può avvenire che un diverso soggetto debba essere riguardato come appartenente a chi pensa, e nell'apprensione divenga quasi uno col pensante, sì che il bene del primo sia pur bene dell'altro; ne segue che l'amore si porti al bene altrui, come a bene dell'amante, e ch'io ami l'amico come se fosse un altro me. Anzi, perchè l'intelletto può considerare la convenienza di qualunque perfezione alla potenza

che n' è capace, e può compiacersi come in oggetto ch' è bello a contemplare, con che tutto l' universo diventa proprio bene di ogni soggetto intellettivo; l' amore in vero modo si porta a tutto ciò che esiste, e, volendo, a tutto ciò ch' è possibile o intelligibile.

Osserviamo ancora che l' amore è un atto primo, dal quale altri seguono, nuovi e diversi, secondo la diversa abitudine all' oggetto, che può essere desiderato e fuggito, e odiato e temuto, e dar cagione a gaudio o a tristezza. E ogni spirito più sublime gode nella perfezione e nella beatitudine in che si posa, o brama quella che per avventura gli manchi, e vi aspira con l' impeto dell' alta natura in che vive; e ogni infima natura si svolge dalla rozza potenzialità verso l' atto, ch' è suo termine proprio: nè Creator nè creatura mai fu senza amore, o naturale o d' animo.

L' amore è il primo atto operativo d' una facoltà speciale che chiamasi *volontà*. La quale può definirsi *appetito intellettivo,* come quella che si attua inclinandosi al bene conosciuto intellettualmente, ed emettendo poi tutte le altre operazioni diversamente affettive, che a quella prima inclinazione conseguono. Ma è sopratutto manifesto che è facoltà essenzialmente fondata nell' intelletto, e come in esso ha sua radice, così da esso dipende nell' entità e nella perfezione e nel modo di tendere all' oggetto, sì da escludere ogni opinione la quale presentasse il volere come indipendente dalla conoscenza, o come precedente ad essa, o pari così da andare insieme,

senza diretto e necessario influsso di quella su questa. Come ogni natura è principio di moto proporzionato, ossia è ragione intrinseca al soggetto di agire e di patire come realmente fa, e di muoversi e di svolgersi a suo modo; così l'inclinazione volitiva consegue alla conoscenza intellettuale, e tutta ne dipende nella sua intima costituzione. L'intelletto è spirituale, nè per se stesso è atto d'alcun organo; e similmente la volontà: quantunque nella vita presente all'una e all'altra facoltà s'accompagnino movimenti organici dei centri nervei sensitivi. — L'intelletto importa un modo di essere formalmente operativo e intenzionale, al contrario del primo essere naturale, che precede l'operazione; e la volontà del pari importa una tendenza di attualità operativa, che per sè consiste nell'ordine intenzionale. — Alla conoscenza intellettiva è presente la ragione astratta di bene universale, e può determinarsi in qualunque oggetto conoscibile; la volontà pure si estende e al bene assoluto e a qualunque cosa in sè amabile.

È intollerabile adunque la sentenza attribuita allo Scoto, che dice operar le due facoltà per una certa simpatia, come radicate nella stessa anima, e alle quali lo stesso oggetto si fa presente. Cotesta è una inutile macchinetta da che rifugge l'ordine per sè costitutivo della natura. Anzi in tanto è possibile l'inclinazione volitiva, in quanto è supposta la forma intellettuale, come lo scattar della molla suppone l'elasticità, e questa disposizione molecolare, e questa tal natura di elementi o di misto. Similmente il correre della fiera alla preda suppone che quella

abbia veduta o fiutata questa. È manifesto che, non essendo proposto l'oggetto alla volontà, se non per l'atto conoscitivo, dalla cognizione per sè dipende l'attuarsi del volere, e questa è dipendenza formalissimamente necessaria: *nil volitum quin praecognitum.* Per lo Scoto sarebbe vero accidentalmente, e ne sarebbe tolta la formale necessità; nè apparirebbe in alcuna guisa che cosa fosse, onde sorgesse, la facoltà volitiva; nè potremmo dire che all'atto volitivo dee presupporsi la proposizione dell'oggetto: or quale facoltà non creatrice può operare, se il proprio oggetto non le è proposto?

Adunque l'intelletto, come causa e radice, precede e non segue la facoltà di volere: io voglio, perchè conosco il mio bene; come opero a mio modo perchè sono così costituito; e non è questo ordine di pensieri soltanto, ma di natura e di realtà. Di qui dedurremo altre dipendenze dell'appetito dalla conoscenza, determinando la connessione delle due diverse operazioni. Ora teniam ferma la radicale e diretta dipendenza del volere dall'intendere, e che è falso il procedere d'ambedue immediato e parallelo dall'essenza dell'anima.

Osserviamo in secondo luogo un'importante diversità nel modo di procedere delle due potenze; diversità che corrisponde alle due ragioni del vero e del bene. Il vero è prima nella conoscenza, e da essa si deriva alle cose dette vere per ordine a quella; il bene è per se stesso nella realtà, e a questa mira la facoltà che l'ama. In tanto ogni cosa è vera, in quanto la sua forma può essere intenzionalmente riprodotta

nell' intelletto; in tanto è buona, in quanto può essere effettivamente perfettiva del soggetto che vi si ordina o vi aspira. Quindi è che l' intelletto prende in sè la ragione formale dell' essenza intesa; la volontà tende come a suo termine all' atto della reale esistenza, nè può esser contenta di un amore inefficace, al quale non risponda verun mutamento o nessuna attual perfezione nell' ordine delle cose. E la perfezione che è buona, e che è perciò desiderata od amata, vuol essere di fatto posseduta, in quel modo che per ciascun caso richiede la natura dell' oggetto: son possedute le ricchezze col poterne disporre, gli onori con essere lodati, o con occupare un posto eminente, la sanità con essere ben disposti nel corpo, la scienza con averne fornita la mente, e così via. A queste reali disposizioni tende l' amore e il desiderio, vi si posa il gaudio, sorge l' ira a vendicarli, e questi sono atti della volontà; mentre l' intelletto può conoscere quei beni, e pur prescindere dalla reale congiunzione di cotali forme perfette col soggetto intelligente. Di che raccogliamo la diretta opposizione tra le due facoltà, che chi intende trae a sè l' oggetto, e serbandone la propria essenza gli dà un nuovo modo di essere, e il medesimo intelligente, senza perdere la propria natura, per suo atto acquista la nuova, riproducendola nel suo verbo: al contrario chi vuole tende all' oggetto qual è posto nella sua realtà e nel suo essere, e aspira all' unione con esso, e cerca fuori di sè la sua perfezione. Onde trarremo due conseguenze.

La prima è che, assolutamente guardando le due

facoltà spirituali nel proprio modo che ha ciascuna di operare e di portarsi all'oggetto, senza dubbio è più alto e più nobile il processo intellettivo. Più nobile è l'attrarre a sè che portarsi ad altro fuori di sè. Più importa d'attualità il riprodurre in sè l'esterna natura, che tendere come potenza ad attuarsi nella perfezione di ciò che fuori esiste. Meglio avvera l' immobilità dell'atto puro l'avere in sè la perfezione della non mutabile ragione essenziale, che il muoversi ad ottenere un essere non necessario. A ragione dunque conchiude l'Angelico che, stando alle formali e assolute ragioni, l' intelletto è semplicemente più alto della volontà.

La seconda conseguenza si è che l' intelletto in ogni modo la vince sulla volontà quanto al costituire formalmente e per se stesso il soggetto nella sua perfezione. Questo dapprima s'avvera nell'assegnare il grado entitativo della sostanza intelligente. Infatti l' intelletto è radice della volontà, non viceversa, e per sè dice proporzione al soggetto sussistente, del quale pure dimostra l'attualità o la perfezione. Poichè l' intelletto dice con quanta elevazione d'attualità sopra la materia o la potenza il soggetto si pone nella scala degli esseri: esso formalmente misura cotesta elevazione, alla quale immediatamente risponde l'estendersi intenzionalmente alle altre nature e il poter riprodurle in se medesimo secondo le loro proprie ragioni. L' intelletto infine sta come la natura che determina la sostanza nel suo grado; mentre la volontà corrisponde alla susseguente tendenza e al moto, che non costituisce ma suppone la

facoltà attiva e la perfezione del soggetto. Non diremo dunque che l'anima umana occupa il suo posto nell'universo, perchè ama a suo modo, ma assegnando il suo modo d'intendere; e similmente per ogni spirito.

Ma poi, proporzionatamente, l'intelletto ha le prime parti in ordine a costituir col suo atto l'intelligente nella perfezione desiderata, e vince di molto la volontà. Infatti non nella misura ch'io voglio, ma nella misura che intendo, io son perfetto, e possiedo il bene e ottengo il termine voluto. In quanto voglio, tendo e mi muovo e sono in via; in quanto intendo, possiedo e già tengo quel che voleva come intellettivo: voleva infatti un oggetto intellettuale, e lo possiedo intendendo. Poteva essere intensissimo l'amore, e poteva stancarsi nel desiderio; ma il desiderio si queta, perchè la mente possiede, e per questo la brama si muta in gaudio. Nè può dirsi che il gaudio costituisca la possessione; perocchè suppone il conseguimento già perfetto nell'atto intellettivo, come gode l'avaro perchè possiede il denaro, come gode chi è sano della buona disposizione che ha nelle sue membra. Sarò perfetto e sarò nel termine, perchè il mio intelletto avrà raggiunto Iddio, vedendolo qual è in se stesso; l'amore non basta a quetarmi. E sarò nel termine della mia perfezione, perchè nella visione lo possederò, come è da possedere un Bene sommamente intellettuale: il goderne sarà conseguente.

E perchè beato dee dirsi chi possiede il bene perfetto, ed è conscio di trovarsi così nel termine

delle sue aspirazioni ingenite e convenienti; dovremo pur conchiudere che per l'atto della visione è lo spirito costituito nella sua beatitudine. Certo lo stato felice porterà seco ogni bene, e sopratutto inchiuderà la letizia, che tutti apprendono come spettante alla felicità; ma l'essenziale costituzione si ha per quello che pone il soggetto in possessione del suo bene, in quella guisa che spetta all'uomo la volontà, ma l'uomo è costituito nella sua natura, perchè ha la ragione. Anche il dir con lo Scoto che la beatitudine meglio è riposta nell'amore e nel gaudio, appartiene a quella sua comune dottrina di concedere il primato alla volontà; a che assentono molti fra i recenti, irragionevoli avversari dell'intellettualismo tomista.

Noteremo che in queste materie, ov'è facile assottigliarsi sillogizzando, ognuno che ha ingegno può sostenere l'opinione prescelta: non basta questo o per mettere in dubbio la verità, o per dar credito a qualsiasi sentenza. Troppo più conforme a natura e all'ordine delle operazioni è il procedere dell'Aquinate che non sia l'ingegnoso sofisticare altrui. Invano dunque altri dissero che volgarmente chiamiamo beato chi gode: non avvertirono che il parlar comune si fonda nell'espressione del senso, ove è vero che solo il diletto è percepito ed è desiderato, non la proporzione dell'oggetto alla natura; al contrario dell'intelletto, che conosce l'ordine del soggetto alla sua perfezione e al suo vero bene, e sa che il goderne è soltanto una proprietà conseguente all'essenziale possessione, per sè intesa e voluta da

chi direttamente procede. Che però anche rispetto al senso, chi intende, ordina il diletto all'atto o necessario o conveniente alla vita; chi solo sente, si trattiene nel piacere. — Invano pur dissero che il fine è proprio oggetto della volontà: ad essa dunque tocca di raggiungerlo, com'essa vi tende. Perocchè dimenticarono che la volontà si muove al bene del soggetto, bene da conseguire per la facoltà che n'è capace, non per l'atto volitivo che da sè non dice conseguimento nè possessione. Così vuole guarire l'infermo, ma non la volontà guarisce; vuole esser ricco l'avaro, ma non è ricco perchè vuol essere. E similmente vogliamo noi possedere l'infinito Bene; ma lo possederemo com'è nato ad essere posseduto, intellettualmente; chè lo stesso vero infinito è sommo bene dello spirito.

Invano finalmente han detto, omettendo altre sottigliezze ([1]), che l'atto intellettivo, con cui lo spirito

([1]) Una sottigliezza, strana assai, dello Scoto, per provare che è libero l'amore dell'infinito Bene svelatamente conosciuto, si è che l'atto della volontà non si muta per alcunchè di intrinseco: ora la visione intellettiva è estrinseca al volere e all'amore: dunque l'amore che era libero senza la visione, resta pur libero con la medesima. Rispondiamo che troppo intrinseco è l'ordine della volizione alla conoscenza e troppo intima la dipendenza di quella da questa e nell'essere e nel modo: con ciò svanisce il brutto paralogismo. Ma dopo cotale errore, come potè lo Scoto insegnare che, posta la visione, l'amore diventa gaudio ed essenziale beatitudine? Ancora sarebbe da dire che l'atto volitivo non mutasi per alcunchè d'esterno alla volontà; e però, data pur la visione, l'amore non è beato più che non fosse, quando semplicemente era desiderio del fine.

si dispone al volitivo, è ordinato a questo come mezzo a fine, e però come alcunchè d'imperfetto al suo compimento. Ma si risponde non esser vero che sempre quello ch'è ultimo, sia, per sè considerato e non insieme con ciò che vien prima, sempre migliore, e sia fine a cui quello si ordinava, e atto e perfezione del precedente. Può invece seguirne come atto che ne dipende, e come effetto, non superiore alla sua cagione: il primo può stare al secondo come forma esemplare e come principio eccedente. Così nessuno dirà che il riso, al quale è presupposta nell'uomo la ragione, sia migliore della ragione stessa, e che ogni minimo corollario valga più della dottrina onde è dedotto, e la volontà del mezzo superi la volontà del fine. Tanto più questo è da ammettere, ove sia questione di atti spettanti a facoltà diverse: non è vero che il primo sia quasi potenza incompita rispetto al secondo. Così il conoscere è presupposto al volere e n'è principio e n'è cagione; non è in sè perfezionato e compiuto per l'operazione volitiva che finalmente viene. Per essa sarà ultimamente compiuto il soggetto, migliore certo nell'amare che se non amasse nè godesse: ma e questo gaudio è compimento dell'intendere, nè aggiunge al soggetto perfezione maggiore di quella che prima gli abbia portato la conoscenza.

Nè l'esposta dottrina perde certezza, per quell'osservazione già fatta dallo stesso Angelico Dottore: che l'amor di Dio dee preferirsi alla conoscenza di Dio; perchè la conoscenza, ricevendo in sè l'oggetto, non può a meno di restringere l'infinita per-

fezione: l'amore, slanciandosi all'oggetto in se stesso, lo lascia qual è. Il medesimo Aquinate pure osserva che l'addotta ragione non cambia la prima e fondamentale proporzione delle due facoltà. Dobbiamo aggiungere che resta intera la differenza quanto al costituire il soggetto nella sua perfezione e in possessione dell'oggetto; che l'amore ha maggior valore morale e ha forza di meritare il conseguimento del fine, ma che l'intelletto consegue il fine e qui ne incomincia il possedimento; che senza dubbio nella vita presente val più l'amore, col quale pienamente aderiamo a Dio e otteniamo di raggiungerlo, che non valga qualsiasi scienza, ma che tale inversione del pregio non vale chiaramente per la vita eterna, ove l'intelletto non formerà in sè l'immagine di Dio, ma immediatamente si terminerà alla divina Essenza; che l'amore stesso, conseguente alla conoscenza, secondo essa è limitato, e non si misura nella sua entitativa perfezione dall'oggetto ond'è attirato, sì dalla forza con cui vi tende. Rimane che assolutamente, e in ordine a costituire perfetto l'operante, e quanto a metterlo in possessione del suo bene, l'intelletto supera la volontà.

Eppure sembra contraria a noi la sentenza dell'Alighieri, che pone nel libero arbitrio, dote della volontà, il massimo dono di che Iddio abbia favo-

rito le sue creature. Sono spesso citate quelle due terzine (V del Paradiso):

> Lo maggior don che Dio per sua larghezza
> Fesse creando, ed alla sua Bontate
> Più conformato, e quel ch' Ei più apprezza,
> Fu della volontà la libertate,
> Di che le creature intelligenti,
> E tutte e sole, furo e son dotate.

Può darsi che il Poeta, non ligio ad alcun maestro, prendesse cotesta opinione dallo Scoto, suo contemporaneo; può darsi che tratto dal vago amore di libertà, così pensasse da sè. Assolutamente proferita, l'asserzione dantesca è certo falsa; chè senza dubbio la massima perfezione della creatura, e quella in che essa più si conforma alla Bontà increata, anzi veracemente s'india, è nello stato dei celesti comprensori, ove la visione fa beato lo spirito e dove l'amore è dolcissima ma invincibile necessità. Tuttavia, per non dar torto all'altissimo cantore, possiamo intendere le sue parole relativamente alla vita mortale e sotto un aspetto particolare. In questa vita importa unicamente tendere al fine pel quale siamo creati: or vi si tende col retto uso della libertà, che merita la vera beatitudine, disprezzando le contrarie parvenze. E l'aspetto particolare, secondo il quale alla libera volontà dobbiamo concedere le prime parti, si è quello della virtù motrice, o dell'influsso efficace sovra l'altre potenze.

Quanto ci eleviamo nella scala degli esseri, tanto troviamo che il moto ha principio più intrinseco al soggetto e più da esso medesimo è determinato. Le

infime cose sono soltanto mosse, o muovono trasmettendo un moto ricevuto di fuori, e tutta di fuori e accidentale è la determinazione del movimento. Le piante, ove incomincia la vita, in alcuna guisa muovon se stesse; ma tutta dalla natura che ricevono dal generante, o accidentalmente dagli agenti esterni, è la loro determinazione a muoversi. I bruti sono in alcun modo di libero movimento, a cui nè la forza fisica esterna nè la natura li determina; anzi essi conoscono, in quanto vivono di vita sensitiva, il termine del loro moto e ci vanno; ma non è in loro potere l'apprensione del termine, nè la conseguente tendenza, e però dalla natura del senso e dalle circostanze oggettive son determinati a quel che fanno. Sorge in fine l'intelletto, e questo legato, e in molte guise dipendente nell'uomo; franco e sciolto nell'angelo. Ma via, qualunque intelletto, riflettendo sopra di sè, ha in suo potere il giudizio, col quale e conosce il termine, e apprende la ragione formale di fine, e giudica la proporzione dei vari mezzi a raggiungerlo: sì che ad esso consegue la libertà, e nella libertà il potere di muoversi e di determinare a sè medesimo sì lo scopo sì la via per andarvi. Così ogni creatura intelligente partecipa di quella signoria con la quale il Creatore assegna ad ogni cosa il suo termine e dà il moto all'universo verso il fine prefisso. La radice sta tutta nell'intelletto; la formal ragione di movente efficace spetta alla volontà.

Di che dobbiamo assegnare l'intima causa in ciò che fu detto del tendere l'appetito alla realtà delle cose, ov'è posto il bene, a differenza del vero che for-

malmente è nell' intelletto. Ora per conseguire un termine reale è necessario il moto reale: perciò risponde in tutto alla natura dell'appetito, che, quantunque il suo atto sia per sè nell'ordine intenzionale, pur sia principio in alcuna guisa effettivo di quel movimento col quale il soggetto realmente si muove al bene desiderato. La conoscenza invece per sè rimane nella sfera intenzionale. Che se, quando trattasi dell' impero, s. Tommaso formalmente lo pone nell' intelletto che ordina una facoltà al suo atto; quanto all'efficacia della mozione, la ripete dalla volontà. Benchè sia quell'ordine pensato enunciato intimato dalla mente (come la mente ha la parola enunciativa e deprecativa), tocca alla volontà ottenere che l'ordine stesso venga ad essere realmente eseguito. Dobbiamo attribuire all' intelletto una speciale influenza di causa finale, in quanto propone l'oggetto desiderato. Anzi questo è quel motore che può dirsi immobile, in quanto non è sottomesso a reazione alcuna e sta fuori del genere del moto che ne risulta. Così il senso è primo motore nell'animale, in quanto eccita l'appetito; molto meglio è motore l' intelletto, mostrando il bene alla volontà. Ma cercando la causalità effettiva, che immediatamente si porta al termine reale, la troviamo nell'appetito o sensitivo o intellettuale.

Particolarmente è da avvertire che la nostra volontà, come appetito universale del bene appreso, e principalmente e per sè del bene spettante allo stesso soggetto che pensa e vuole, tende per sua natura a tutto ciò che secondo le diverse facoltà, non soltanto

secondo la parte spirituale, all'uomo può convenire. Ciascuna facoltà, o ciascun principio d'operazione, ha la propria tendenza al suo oggetto: vogliam dire che ciascuna per l'entitativa proporzione si riferisce al termine del suo atto, ed è naturalmente ordinata e quasi portata a raggiungere quella perfezione che otterrà nell'esercizio della propria attività e nel raggiungere il termine verso il quale dee muoversi. Ora in tal maniera l'appetito è tutto particolare, e riguarda come suo bene quel solo oggetto al quale la facoltà è proporzionata. Alquanto più di ampiezza possiam riconoscere nell'appetito sensitivo; chè al senso interno comune, ove si raccolgono tutte le esteriori sensazioni, risponde una sola facoltà appetitiva, della quale è atto l'inclinazione a tutto ciò che può piacere secondo qualunque modo di sentire. Ma non ha limiti nel suo oggetto la volontà, nella stessa guisa che non si restringe l'intendere. E come anche intellettualmente abbiamo coscienza di tutto ciò che appartiene secondo l'ordine sensibile al nostro soggetto; e perchè quello a che si sente inclinata qualsiasi nostra facoltà per ciò stesso è naturalmente appreso come bene del soggetto; ne segue che almeno con un primo moto vi tende l'appetito universale del bene, ossia la volontà. Vero è che poi, pensando non essere quel bene particolare proprio bene, nè certamente necessario bene dell'uomo, la volontà, ch'è appetito razionale, potrà ritrarsene. Tuttavia il primo moto o l'inclinazione spontanea della volontà come natura va a qualunque oggetto

si presenti per appetibile, secondo qualsiasi facoltà dell' intero soggetto.

Con ciò si unisca la precedente considerazione, che, essendo posto il bene nel reale conseguimento dell'oggetto amato, l'appetito non si ferma come l' intelletto nell' apprensione e nell' ordine intenzionale, anzi tende di sua natura a moto reale e a conseguire di fatto quel che ama; e n'avremo che lo stesso amore o il desiderio della volontà deve essere di sua ragione eccitatore delle altre facoltà agli atti proprî, coi quali ciascuna consegue la sua perfezione e concorre a quella del soggetto. La qual cosa è sopratutto di esperienza manifestissima nel moto delle nostre membra; chè secondo il volere andiamo o stiamo, e lavoriamo e prendiamo cibo o riposo, ed emettiamo la voce o la parola. E qui è tanta la forza della volontà, che mentre fame e sete ci spingono agli atti corrispondenti, volendo, possiam ritrarcene: come pure, essendo sazio l'appetito, volendo, vi ci portiamo ancora. Come questo si temperi per altri modi d'operazione, poi diremo, trattando della mutua dipendenza fra intelletto e volontà. Ora notiamo, per la comune dottrina, tre cose.

La prima è che le facoltà non spettanti all'ordine conoscitivo, e de' cui atti non abbiano immediata coscienza, nemmeno cadono sotto alcun dominio dell'appetito che consegue alla intellezione. Nulla può il volere, per sè e direttamente, sulle operazioni vegetative, e però sulla sanità e sulla vita del corpo; checchè possa mediatamente, col por le cause nocive o vantaggiose all'organismo, come chi prende medi-

cina o si uccide, e checchè possa ancora, eccitando l'uomo a vivide fantasie, di che resta modificato il sistema nervoso e il correre del sangue. — Secondo, non influisce la volontà dove l'atto operativo è già determinato dalla natura della facoltà che opera. Liberamente potrò io tenere aperti o chiuder gli occhi; ma non ricever la luce che vi penetra e non vedere quello di che l'immagine è dipinta sulla retina, non è possibile. — Terzo è assoluto e pieno il potere della volontà su quelle potenze che non hanno propria inclinazione all'uno o all'altro modo di operare, come è per sè indifferente la facoltà motrice delle membra. Se altre potenze sono da sè inclinate, benchè non insuperabilmente, ad un atto, quanto è ingenita e valida cotesta inclinazione, altrettanto sarà diminuita l'influenza o la virtù determinante della volontà; sarà tolta del tutto, se quell'inclinazione è immutabile e l'atto è necessario alla natura. Chiaro è l'esempio nel moto delle passioni o delle interne sensitive tendenze. Sovra di esse può senza dubbio il risoluto proposito dello spirito che ragiona e vuole; ogni uomo onesto che non si dà vile mancipio alle sue voglie ha forza di non seguirle, e riesce a diminuirne la foga. Questo è vero, checchè dicano in contrario i seguaci della moderna scuola parlando di delinquenti nati e di inibizioni invincibili, poste da loro anche prima che l'uomo venga in vera pazzia. Nondimeno ci è noto per dura esperienza, che spesso è feroce la lotta o la ribellione della inferior parte contro la migliore ch'è in noi. Perciò disse Aristotele che l'impero razionale sul moto delle membra

esterne è dispotico, quasi di padrone su schiavi, privi di atto proprio e incapaci di resistenza; l'impero sulle interne tendenze è politico, quasi di principe su liberi cittadini.

Influsso vicendevole.

Importa a noi sovratutto di studiar le mutue relazioni tra l'intelletto e la volontà, per determinare in qual modo e con qual misura la volontà influisce sull'assenso intellettivo.

Ci giova distinguere la specificazione e l'esercizio dell'atto: in diversa guisa l'uno e l'altro dipendono dalla natura della facoltà, dall'impulso che la volontà può dare. L'esercizio consiste nell'attuarsi della potenza operativa, sì che di fatto essa emetta la propria operazione. La specificazione riguarda l'atto, in quanto riesce così o così determinato, non altro. Quando la facoltà è del tutto determinata ad un atto solo, la specie risulta dalla natura, per ciò stesso che è attuata ad esercitarsi; e viene dalla facoltà come da principio efficiente; quantunque venga pure sotto altro aspetto, cioè formalmente, dall'oggetto, a cui tal potenza è volta unicamente. Se una medesima facoltà è capace di atti diversi, verrà da essa, e a suo modo dall'oggetto, una determinazione generica, lasciando che nei varii casi dal termine più preciso di ciascun atto venga a questo l'ultima specificazione. — Uno è il genere degli atti intellettivi: molte sono le specie di concetti e di giudizî, d'in-

tuizione e di raziocinio, d'opinione e di scienza, e d'altri ancora. Uno è il genere degli atti volitivi; ma altre sono le inclinazioni prime e necessarie, altre le seconde e libere, e l'amore e l'odio, e molte maniere di volizione, che potremmo distinguere. Riguardo poi alla volontà, s' intende in particolar modo che l'atto si specifica pel determinarsi dell'elezione ad una delle parti eleggibili. Ora nel poterne prender una, ricusando le altre, consiste quella che chiamasi libertà di specificazione.

Suole da questa distinguersi la *libertà d' esercizio,* la quale molti ripongono nel potere la volontà emettere il suo atto libero o non emetterne assolutamente alcuno, eleggere o non eleggere. Questo non ammettiamo. Perchè non crediamo che sia posto mai nell'assoluta facoltà d'un soggetto l'attuarsi e il non attuarsi, essere in atto operativo o non essere. Nè crediamo che la libertà si eserciti senza esercitarsi: or questo farebbe, se la volontà totalmente perfetta in ordine a una operazione che da essa può immediatamente procedere, avesse in suo potere di non operare in alcuna guisa; oppure questo medesimo che è non operare eleggesse, senza porre alcun atto, che possa dirsi elezione, Crediamo invece che l'essere in atto o non essere, e così l' avere in un dato istante l'attualità di emettere l'operazione o non averla, non possa mai essere del tutto e immediatamente in facoltà del soggetto, ma debba dipendere da quelle cagioni per le quali il soggetto medesimo è posto in atto piuttosto che trovarsi in potenza, secondo quel principio: *omne quod movetur ab*

alio movetur. Questa necessità metafisica riguarda la volontà come operatrice, non meno di qualunque altra facoltà o entità creata. Che però anche il volere in atto dipende da un principio esterno, causa efficiente del suo moto, almeno dalla Causa prima: e quando prima per essa è costituito in atto operante, ripugna che non sia in atto operante. Può eleggere liberamente, ma ripugna che non elegga, e ripugna che senza alcun atto eserciti la libertà [1]. Adunque non è da intender così la libertà d'esercizio che sia in potere del soggetto porre un atto

[1] Ci opporrà forse alcuno l'art. III della q. VI nella Iª IIªᵉ, ov'è detto che il volontario può darsi senza alcun atto di volontà? Attenda l'oppositore che in quel luogo l'Angelico parla della responsabilità che può incombere ad alcuno che dovrebbe agire e non agisce, pensare e non pensa. Ma quanto a risolvere il dubbio se questo non pensare e non agire possa importar colpa e avverarsi al tutto senza atto alcuno interiore, lo fa più tardi nella q. LXXI ove cerca (art. V) se il peccato d'omissione possa darsi senza alcun atto di volontà. E dice che l'omissione formalmente considerata è posta nella negazione dell'atto, *sicut cum aliquis hora qua tenetur ire ad ecclesiam nihil cogitat de eundo vel non eundo ad ecclesiam*: è la dottrina del luogo prima citato. Ma prosegue, cercando se cotesta formale omissione può essere peccato vero senza alcun atto interno dell'anima, e risponde che conviene attendere alla causa dell'omissione; se cotesta causa non fosse soggetta alla volontà, l'omissione sarebbe involontaria; ma se al contrario è posta in potere della volontà, l'omissione è peccato, e allora v'è sempre un positivo atto con cui si vuole: o si vuole l'omissione stessa, o si vuole alcun'altra cosa, onde altri viene a mancare al suo dovere.

di volontà o non porne alcuno, essere attivo o non essere. È da esporre invece in tal guisa, che l'esercizio d'elezione riguardi un dato oggetto, e possa la volontà non solo ammetterlo o ricusarlo come le piace, ma ancora sospendere la determinazione intorno ad esso, scegliendo come miglior bene in quell'istante, o proseguire il consiglio e maturar meglio la deliberazione, o divertire il pensiero, senza più occuparsi di quella cosa. La libertà d'esercizio è relativa, non è assoluta: non riguarda l'operare o il non operare, ma solo il determinarsi in ordine ad un oggetto singolare, o alla scelta fra più cose ora proposte. Anzi, ponendo fra queste cose la sospensione di quella scelta, e il continuato consiglio e il distorne l'attenzione, non v'è libertà d'esercizio, ma solo di specificazione, e quella a questa si riduce, non, come ad altri piacque, questa a quella.

Stabilite queste nozioni, diciamo in che maniera debba ammettersi il vicendevole influsso tra l'intelletto e la volontà. Codesto influsso vicendevole deve senza dubbio avverarsi, e soggettivamente per l'ordine manifesto tra l'una e l'altra operazione, e oggettivamente, perchè la trascendenza del vero e del bene, ossia l'assoluta universalità di coteste due ragioni, delle quali formalmente è imbevuta ogni ragione ed ogni cosa, importa di necessità che l'oggetto inteso sia pur voluto e il voluto sia inteso. Così il vero è gran bene dell'intelletto, e il bene nè potrebbe pur essere voluto, se non fosse prima un vero inteso.

Il bene deve essere prima inteso, e a quella no-

tissima sentenza di senso comune *nil volitum quin praecognitum* enunciata come assioma — non come postulato, per carità! — dalla metafisica antica, nessuna filosofia può contraddire sotto pena di chiarirsi assurdissima. È manifesto che, non essendo proposto l'oggetto alla volontà se non per l'atto conoscitivo, da questo per sè dipende l'esercizio di quella, e dipende anche la specificazione, in quel modo che l'atto si specifica secondo l'oggetto. Che se non diremo esser l'atto intellettivo cagione motrice dell'*esercizio* alla volontà. e che si richiederebbe causalità effettiva; quanto alla *specificazione,* ove la causalità è formale, sì lo diremo causa vera e per sè. « Perocchè l'oggetto, dice l'Angelico, muove ed è cagione, in quanto determina l'atto per modo di principio formale. Da questo infatti si specifica l'azione in natura, come dal calore l'azione di scaldare. Ora il primo principio formale è l'ente o il vero universale, termine dell'intelletto. Adunque per questa via l'intelletto muove la volontà in quanto le presenta il suo oggetto » (I^a II^{ae} q. IX art. I). È manifesto in fine che una tal condizione e una tale causa, onde pende l'atto volitivo, per assoluta necessità vanno innanzi, e di lor natura precedono.

Ma come? dirà alcuno; non è causa la volontà di specificazione a sè stessa? Fu negato sopra che essa sia a se medesima cagione dell'esercizio o dell'assoluto trovarsi in atto d'operare; se le togliessimo pure il determinarsi quanto alla specificazione, cesserebbe ogni facoltà di muoversi e con questo ogni libertà.

Convien rispondere che in diverso ordine di causalità influiscono l'intelletto e la volontà sulla libera elezione di questa e sulla sua specificazione. L'intelletto influisce come causa finale e formale, proponendo l'oggetto, da cui l'atto che vi tende s'informa; la volontà come causa efficiente, perchè volendo il bene o un fine determinato, ha virtù di muover se stessa ad eleggere un mezzo che a quel fine conduce. In quanto io voglio esser felice, ho forza di muovermi a voler lo studio e le scienze che vedo concorrere alla mia felicità, quantunque mi si presenti pure come parte del benessere il dolce *far niente*. In quanto voglio esser sano, ho forza di voler la medicina, senza lasciarmi atterrire dall'amarezza.

E pur qui tuttavia l'intelletto ha parte nello specificar l'elezione. È formalmente tale elezione, perchè di tale oggetto; e questo è presentato dall'intelletto, nè altrimenti è volibile. Di più deve l'intelletto presentarlo come conducente al fine; anzi, nell'atto che la volontà vi si porta, dee l'intelletto ultimamente presentarlo nella pratica esecuzione delle date circostanze e delle soggettive inclinazioni, come preferibile agli altri mezzi proposti. Se così non lo presentasse la cognizione, non potrebbe l'appetito intellettuale volerlo così. Vero è che la volontà resta libera, ed essa si muove efficacemente alla sua scelta. Infatti può volere che l'intelletto proceda ad altra considerazione dell'oggetto, e, se lo vuole, l'elezione è sospesa, e in questo senso può dirsi che la specificazione connettesi con la libertà d'esercizio. Ma insieme è chiaro che conforme con l'ultimo giu-

dizio pratico è l'atto elettivo, il quale però da quello formalmente riceve la specificazione.

L'atto della volontà dipende adunque dall'intelletto, in primo luogo, come da sua radice e principio, in quella guisa che il moto naturale suppone la natura. Secondo, come da condizione necessaria, affinchè la facoltà volitiva proceda all'operazione e attualmente sia posta in esercizio: a che bisognerà d'altra mozione nell'ordine delle cause efficientemente motrici. Terzo, in quanto la specificazione dell'atto è sempre dall'oggetto, come quella del moto è dal termine, quella dell'azione naturale è dalla forma: or l'oggetto in tanto è volibile in quanto è presentato nell'intellezione. Quarto, rispetto alla necessità e alla contingenza, se l'intelletto presenta un bene come necessario e assoluto, ripugna che la tendenza volitiva non sorga necessariamente; se lo presenta con giudizio indifferente, come appetibile ma non necessario, come buono ma non sotto ogni aspetto, anche l'amore sarà così che potrebbe non essere, in che consiste la libertà. Quinto, perchè l'elezione che ad un bene fra i proposti s'appiglia rifiutando gli altri, necessariamente esige che quel bene sia presentato come eleggibile a preferenza degli altri: così il giudizio pratico, che riesce ultimo, perchè invece di aspettare altro giudizio, secondo esso la volontà elegge, formalmente specifica la presente elezione.

Ed ora dell'influsso, che la volontà esercita sull'intelletto.

Qui la materia sarebbe determinata e facile, se dovessimo dire soltanto quello che segue *per sè* dalla natura delle due facoltà spirituali; diventa invece indefinita e complessa, se ci assumiamo il compito di espor tutto quello che avviene accidentalmente, sopratutto a cagione del non essere il nostro intelletto immisto e puro nella sua spiritualità e però libero nella operazione, ma per trovarsi al contrario unito alle facoltà sensitive. E da queste è aiutato sì come da necessarî strumenti secondo il retto ordine del composto umano; ma in varî modi deviando, spesso n'è ancora ritardato e impedito. Or dietro al senso, più dell'intelletto, va purtroppo la volontà, allettata da ciò che in qualunque guisa piace alla natura inferiore e da falsi beni, che la ragione riprova. Ma che? La ragione stessa finisce con lasciarsi sedurre, e non è totale la corruzione dell'uomo, finchè può dire: *Video meliora proboque, deteriora sequor.* Allora l'uomo è marcio del tutto, quando nè pur vede la norma della rettitudine e giudica esser bene quello ch'è male, benchè difficilmente arrivi a soffocare il grido della coscienza. Troppo lunga riuscirebbe l'analisi che dovremmo istituire per rintracciare tutte le vie dell'errore, le quali non si possono esaminare, come infinite; procureremo di toccarne alcuni punti principali, in ordine al nostro intento. Il quale è di

mettere in chiara luce l'influenza della volontà sugli atti intellettivi e di dire che cosa possa e che cosa non possa da sè solo l'intelletto.

Anche in ordine all'intelletto, come già facemmo riguardo alla volontà, dobbiamo distinguere l'esercizio dell'atto e la sua specificazione: l'esercizio, che importa la presente attività della potenza, e qui l'esser la mente occupata a pensare alcun vero o a rappresentarsi alcun oggetto, piuttosto che rimanersi inoperosa; la specificazione, che pel caso nostro dee considerarsi non tanto nel pensare a questo o a quello, quanto nel distinguere l'assenso e il niego ad una proposta enunciazione.

L'esercizio assoluto dell'intelletto non è in potere della volontà. Come può essere, se il pensiero è presupposto al volere, e nessun oggetto è presente all'appetito, se non gli è posto innanzi dall'attual cognizione? Nemmeno la volontà, come già dimostrammo, è padrona del proprio assoluto esercizio, ossia dell'essere in atto piuttosto che solo in potenza ad emettere un'operazione qualsiasi. Tanto meno può avere in sua balìa l'operare intellettivo, che al volitivo, come fondamento e causa, è presupposto. Tutti sentiamo che non è in nostra mano il non pensare a nulla: questo almen penseremo che non si vuol pensare. Dicesi poi volgarmente che non si pensa a nulla, quando non si vuol fermare la mente in alcuna cosa, ma si lascian correre le immagini e i pensieri alla ventura, seguendo qualunque spontaneo fantasma, o suggerito dagli oggetti circo-

stanti o eccitato dentro di noi per impreveduta associazione.

È in nostro potere, salvo le eccezioni che di nuovo converrà aggiungere, l'esercizio relativo ai singoli oggetti. Liberamente, ossia dipendentemente dalla volontà, che sola è libera per sè stessa, ci tratteniamo a pensare dell'una o dell'altra cosa, appunto come dall'una o dall'altra parte volgiamo gli occhi, per veder quello che ci piace o di che c'importa. Pensiamo a vari argomenti di studio, alla fortuna che ci aspetta, alle azioni poste o da porre, alla regola del nostro vivere, alle persone care o nemiche, all'anima, a Dio: per via ordinaria scegliamo a talento. Accade tuttavia che l'attenzione sia chiamata e legata ad un certo oggetto, dal quale non ci possiamo staccare: se alcuna cosa ci alletti con singolare bellezza e splendore, se ecciti un vivo desiderio o incuta terrore, se per qualunque modo tragga a sè l'anima intera: o è diminuita la libertà d'esercizio riguardo a quella cosa, o anche è tolta.

Sta il principio universale, che l'atto d'una facoltà determinato nella medesima dalla sua natura (sia che la determinazione accompagni sempre la natura per se stessa, sia che segua necessariamente a date circostanze) non cade sotto il dominio della volontà; ma sorge spontaneo e indeclinabile antecedentemente all'impero o alla mozione volitiva. Se un atto invece, appartenendo all'ordine conoscitivo o intenzionale (così nell'uomo escludiamo la vita nutritiva), dalla natura, o assolutamente presa o posta in certe condizioni, non è determinato, cade sotto la

mozione dell'universale appetito ch'è il volere: universale appunto, perchè conseguente all'intendere *cuius est fieri omnia.* Ciascuna facoltà nella propria costituzione inchiude la sua naturale tendenza all'oggetto che le corrisponde. La volontà, che è appetito intellettivo, ama e vuole il moto conveniente di ciascuna facoltà che è nell'uomo, come l'intelletto ne conosce ogni maniera di bene. Così dove resta qualche indeterminazione delle singolari potenze operative, il cui atto dipenda dalla cognizione, può la volontà intervenire.

Ogni volta adunque che il pensare ad un certo oggetto non è imposto alla mente da necessità di natura o da speciali circostauze, e pur quell'oggetto in qualche maniera è richiamato alla mente, almeno per associazione con altri oggetti presenti, l'esercizio dell'intelletto intorno all'oggetto medesimo dipende dalla volontà. In quanto cotal esercizio è proposto come alcunchè di bene, riveste la forma dell'oggetto dell'appetito, e può essere termine dell'elezione o dell'atto volitivo. Con ciò stesso che la volontà di fatto vi tende e lo elegge, l'intelletto vi è tratto e se ne occupa, finchè qualsiasi ragione o interna od esterna o per sè volga ad altro la mente o in altra guisa alletti la volontà, che ormai prescelga di mutare l'oggetto al pensiero. Similmente l'occuparsi di alcuna cosa, come lo studio al fanciullo svogliato, può assumere ragion di male, e la volontà ne rifugge e ne distoglie l'attenzione dell'intelletto, come l'occhio si svia da ciò che lo disgusta. Così liberamente è diretto l'esercizio della mente. Vedremo poi che

l' influenza della volontà sul volgere il pensamento a questa o a quella cosa viene anche a poter molto sulla specificazione dell'assenso o del dissenso ai vari giudizi.

E intorno a questo importa a noi di ragionare e di sapere quanto possa la volontà sull' intelletto. per muoverlo ad accettar come vera o a rifiutar come falsa una proposizione, a conoscere o disconoscere la verità. Vale ancora lo stesso principio che sopra enunciammo. Quando per conseguenza la verità proposta lega l' intelletto coi vincoli propri del medesimo, o lo porta o lo costringe all'assenso per la sola natura della facoltà conoscitiva. come l'occhio sano e aperto è determinato di giorno a sentir luce, non resta campo alla mozione volitiva. Prima che questa mozione, per sè accidentale ed estrinseca all'atto intellettivo, eserciti la sua efficacia, già dobbiam dire l' intelletto per sè ed intrinsecamente portato al suo atto naturale. Quando invece una tal determinazione della natura intellettiva non si avvera, nè l'oggetto ha sufficiente luce di verità necessaria, o, in sè avendola, non è proposto alla mente quanto basta per essere convenientemente appreso; se d'altra parte non manchi ogni ragione per accogliere un determinato giudizio, e appaia sufficientemente un motivo di dirlo vero; l' intelletto rimarrà per sè sospeso e indifferente. Ma se allora nell'adesione al giudizio non necessario, eppure in qualche modo accettabile,

sia proposta qualche ragion di bene (la quale per molti capi può trovarsi nel quetar la mente, nel continuare una serie di pensieri belli, nel dar conto di fenomeni peraltro oscuri e in altre somiglianti maniere), ecco sorge la volontà a desiderar quell'assenso, e col suo stesso desiderio e col seguente impero muove e determina l'intelletto. Nello stesso modo determina le altre facoltà dell'ordine sensitivo agli atti possibili non necessari: è in mio potere un moto d'ira o d'altra passione, per un oggetto che mi tocca, ma non mi trascina; come voglio, reggo i movimenti delle mie membra all'esercizio dell'arte e della vita quotidiana. Questa dottrina che nella sua ragion formale e nella sua universalità è manifesta, riguardo all'intelletto ha le prime applicazioni assai facili e chiare; nell'altre poi va divenendo difficile e complessa.

Se non siam prevenuti da storti giudizi di kantismo o d'altra reità, son facili quelle che riguardano l'indipendenza della mente negli assioni e nei sommi principî, conseguenti alla comunissima nozione dell'ente, e in tutte quelle enunciazioni, ove il predicato appare a tutti contenuto nella ragion del soggetto, appena i termini sieno intesi, e in tutte le conclusioni d'un evidente ineluttabile raziocinio.

Eppure anche qui, dove pare la verità sì luminosa, altri indussero tenebre. Dissero che i principî primi, non dimostrabili per altri antecedenti, non possono essere ammessi, se non come creduti, a che si richiede la volontà che vi consenta. Dissero che non v'è assoluto ragionamento pel quale sia con-

vinto ogni intelletto, e tocca alla volontà ben disposta inclinar la mente a seguire le vie che conducono a meta migliore, a verità più influenti sull'ordine morale.

Ma, quanto al primo, ripugna che l'assenso ai principî dipenda da altra facoltà che non sia l'intellettiva; ripugna che venga determinato dall'appetito conseguente alla cognizione. — Infatti se l'intelletto aspettasse qualche mozione da un principio non per sè conoscitivo, converrebbe dire che non v'è determinato per se stesso e per la natura della conoscenza. Dunque l'intelletto non avrebbe per la sua sola natura alcun atto necessario. Ora questo è impossibile per qualsiasi facoltà; chè sempre il contingente e l'accidentale dee supporre quello che è per sè determinato, e da che il resto riceve il moto, come l'atto libero della volontà dipende dalla necessaria inclinazione al fine o al bene assoluto. In ogni ordine il primo motore, stando alla considerazione di quell'ordine, dev'essere immobile e aver necessità. — Di più, se guardiamo l'oggetto della conoscenza, troviamo la ragion di ente, la quale anche astrattissima e comunissima, ha le sue necessarie passioni, senza le quali diventa assurda; altre poi ne importa, determinandosi nei generi o nei concetti meno trascendenti. Or coteste passioni, sono connesse al soggetto nell'ordine entitativo e reale; e chi di questo dubita è in tutto agnostico e scettico, sì che diventa impossibile parlar con lui. Dunque nello stesso modo che l'intelletto apprende l'ente e i sommi generi, deve con essi unire quelle passioni, che ne-

cessariamente gli sono aggiunte: deve ammettere che all'ente si oppone il non-ente, che il nuovo essere esige una cagione, che dapertutto si trova unità, verità, bontà, che potenza ed atto sono principî d'ogni genere, che altro è il sussistere altro l'inerire, e così via. A tutto questo l'intelletto è determinato da sè, sotto pena di non essere più l'intelletto, e però non può dipendere da altro movente fuor di quel Primo pel quale l'intelletto, come ogni cosa finita, ha la propria natura e l'esistenza. — Ripugna particolarmente che agli atti primi sia mosso dalla volontà. Converrebbe per questo che già quegli atti fossero proposti all'appetito sotto ragion di bene. Ora non sono proposti altrimenti che per conoscenza. Nè basta che sieno appresi in guisa di mere astrazioni; ma per essere oggetto di volontà, debbono essere intesi come attuali perfezioni da conseguir realmente nell'esercizio della operazione intellettiva. Dunque richiedesi invincibilmente che già la mente abbia da sè gli atti primi, coi quali non solo apprenda le prime intenzioni dell'ente e vi si porti con la conoscenza diretta; ma eziandio rifletta sugli atti propri e li giudichi buoni e desiderabili, di che finalmente risulterà che la volontà possa amarli e imperarli con efficacia. La qual cosa per gli atti primi è assurda in ogni modo; e però diciamo impossibile che la volontà sia causa motrice ed efficiente di quelle cognizioni le quali son prime fra le cognizioni stesse e necessariamente precedono ogni atto della stessa volontà. Il vero insomma vien prima del bene, e

analogamente procedono le due potenze che al vero e al bene si terminano.

Finalmente l'assenso ai principî primi non è libero ma necessario. Or chiediamo: è necessario come vero o come buono? Certo è necessario, perchè conosciuto per vero, e solo conseguentemente a questo può dirsi necessariamente voluto come un bene. Chè il vero e il bene trovansi dapertutto e si compenetrano: ma la volontà vuole un atto dell' intelletto, in quanto l'atto è già conosciuto per vero, e perciò proposto come desiderabile. Dunque i primi assensi intellettivi ai principî sommi, in che gli altri giudizi si fondano, sono indipendenti dalla volontà.

A torto dunque alcuni, ripetendo una frase del Newman, vanno dicendo che anche all' inizio d'ogni scienza sta la fede, ossia l'atto di credere i principî primi. E par che stimino più la necessità delle conclusioni dimostrate, ossia dedotte dai principî, che l' intuitiva necessità di quei veri, nei quali consiste la forza o la base d'ogni ragionamento! Se *credere* si pigli in largo ed improprio senso per qualunque assenso intellettivo, come Dante disse: *A guisa del ver primo che l' uom crede* (egli aggiunge che così vedremo in cielo i misteri), possiamo ammettere che gli assiomi sono creduti. Se questa voce sia intesa in proprio senso per un atto non necessario al solo intelletto preso da sè, neghiamo affatto che possa applicarsi alle verità evidenti; neghiamo che di là possa partir la ragione; neghiamo che la volontà influisca sulla specificazione di quell' inevitabile assenso.

Dobbiamo similmente mantenere l' indipendenza dalla volontà per le conclusioni necessariamente fluenti da premesse necessarie. Anche qui, posto che stia dinanzi al pensiero il processo d' un lucido e irresistibile ragionamento, è impossibile non affermar le conseguenze già inchiuse e conosciute nelle antecedenti affermazioni. E la natura intellettuale basta a sè medesima, come per sè le ripugna dir di sì e di no alla cosa stessa. Or direbbe sì e no insieme, se negasse d'accettare il conseguente implicitamente già posto nell'antecedente. Rimane che la volontà influisca sull'attendere a tali oggetti e a continuare il filo del raziocinio: posso volere non vedere il sole e nascondermi al buio. Ma sulla specificazione di tali atti, determinati e certi pel solo intelletto, la volontà non può nulla. Invano poi ripetono alcuni che non tutti egualmente cedono alle stesse ragioni. Prescindendo dai casi dubbi o da probabili diverse opinioni, dobbiam tenere che quanti negano le ragioni evidenti, negano con le labbra più che col pensiero, e si sono stranamente avvezzati a fissarsi in qualche chimera accozzata in guisa da nascondere alla fantasia la propria incoerenza, o all' intelletto la propria assurdità. E teniam fermo che la natura, determinata sì nell'essere come nella tendenza a' suoi primi atti, previene con la sua intrinseca inclinazione ogni impulso che altronde le possa venire. L'assenso intellettivo esclusivamente proviene dall' intelletto, ogni volta che l' oggetto pienamente risponde alla sua prima tendenza: qui non entra la volontà, se non

conseguentemente conpiacendosi nell'atto, ch'è un bene e una perfezione del soggetto.

Nel pratico esercizio della vita, molti giudizi non assolutamente necessari, sono dalle circostanze, dagl'indizi accumulati, dal dire altrui, dalla abituale inclinazione, dal presente bisogno di venire all'operazione, suggeriti e determinati così che riesce moralmente impossibile il giudicare altrimenti, e la volontà o non entra affatto a comandar tali atti, o non in guisa che se ne abbia coscienza. Tuttavia riflettendo poi sull'andamento dei pensieri e risalendo alle prime ragioni dei giudizi fatti, si troverà che il processo non era in tutto necessario e così determinato dall'oggettiva evidenza e dalla natura dell'intelletto, che il dubbio almeno della realtà contraria al giudizio non fosse possibile: certo si vedrà che assolutamente non ripugna l'inganno, e l'intelletto, senza rinunciare alla propria natura, poteva pensare il contrario, Ma il dubbio, specialmente pratico, di ciò che spetta al senso comune, riuscirebbe imprudente e sciocco; renderebbe impossibile il vivere ordinario; si richiederebbe per aderirvi una violenza praticamente assurda, o uno sforzo di volontà simile a pazzia. Non facciam l'analisi di ciò che può avvenire; qui c'importa di assegnar l'influenza volitiva sui giudizi piuttosto speculativi e scientifici, o formati con riflessione e con istudio. Dei quali diciamo che quando col rifarsi a vedere come sieno evidenti o come scendano dai principî non si può a meno di dir sì in tutto il processo, sotto pena di rinnegar la ragione, la verità è certissima, e nell'assenso la volontà non ha parte.

Invece ha gran parte la volontà in tutte quelle affermazioni che per la sola speculazione intellettiva non appaiono necessarie, e tanto maggiore resta il campo all'impulso volitivo quanto più la necessità si allontana. Qui non parliamo della entitativa necessità nell'oggetto, il quale può essere contingente, come l'incontrar per via una persona amica. Parliamo della necessità di assentire, o ad un teorema astratto o ad un fatto mutabile, che ci si presenta in guisa da non poterne dubitare. E accade troppo spesso che anche la verità necessaria in se stessa ci sia proposta con sì poca luce da non poterne noi avere che un'incerta opinione.

L'opinione consiste in un determinato assenso dell'intelletto a un dato giudizio, sentendo la possibilità d'ingannarsi, o che forse è vero il contrario. Allora la potenza conoscitiva non è da sola determinata a pensar così. Vede o le par di vedere qualche motivo bastevole ad affermare quello che afferma. Senza di che mancherebbe, anche nell'apparenza, ogni oggetto della facoltà fatta pel vero, e il giudizio sarebbe impossibile, come il veder senza luce e l'udir senza suono. Ma, se essendoci o apparendo quel motivo, non venisse all'intelletto mozione alcuna esterna, esso per sè rimarrebbe sospeso, solo riconoscendo la possibilità e la probabilità di cotale affermazione. Poniamo che alcuno vedesse la semplicità della spiegazione ai fenomeni

diurni ed annui del cielo, ammettendo il girar della terra piuttosto che gl' intrecciatissimi moti dei pianeti sugli epicicli, e non avesse altro argomento per aderire alla teoria di Copernico: per via soltanto intellettuale, dovrebbe conchiudere che la spiegazione copernicana è probabile, e non procederebbe a giudicarla vera o conforme alla realtà. Senonchè avviene che l'aderire con giudizio più positivo e determinato ad una sentenza piaccia per qualsiasi ragione e alletti la volontà. Avverrà che io apprenda come un bene il quetarmi dai dubbi e adagiarmi in quella sentenza; può parermi un bene l' accogliere una conclusione che s' accorda con altre già accettate; un bene il formarmi un sistema ampio d' idee delle quali l'armonia sembra bella; un bene il conformarmi nei pensieri ad altri coi quali vivo o che ho in alto pregio; un bene il prendere senza più esitare una forma pratica delle mie azioni. Son questi vari esempi delle ragioni che allettano la volontà e le fanno amare e desiderare un assenso intellettivo non necessario. E nell'argomento toccato, anche ignorando le più certe prove del giro diurno ed annuo della terra, chi si fermi a contemplar la bellezza della semplicità nei fatti naturali, può muoversi per ciò solo ad affermare il moto terrestre; benchè, se gli mancano gli altri motivi, debba ritenere il sospetto che la cosa passi altrimenti.

Questo avviene in tutte le opinioni. Ma qui è ampio il campo assai e divien lunghissima la scala delle gradazioni, dai motivi appena sufficienti ai motivi gravissimi che confinano con la certezza. Ora

la volontà influisce sulla mente e per fissar l'attenzione alle ragioni che piacciono, e per dar loro peso, o toglierne di quel che hanno, e per brama di giungere ad una conclusione gradita, e per paura di sentirsi costringere a ciò che non piace. Non piace, p. es., il dover correggere e confessare un errore, il dover mutare sentenza, il riconoscere una obbligazione, e l'acconciarsi ai propri danni. V'entrano pure la differenza d'indole e la manchevole o la matura esperienza. Altri sono fidenti d'animo e accolgono con facilità ogni sentenza che sia proposta con qualche specie di verità; altri diffidano e sono inclinati al dubbio. Sogliono i giovani accettar con ardore le opinioni insegnate da chi apre novamente alla scienza il loro ingegno; più spesso i vecchi sospendono il giudizio, esperti delle ingannevoli apparenze e delle diverse ed opposte considerazioni, che possono occorrere. E da queste, e da infinite circostanze, dipendono la varietà, la mobilità e l'arditezza e talora la stranezza delle opinioni. Le quali di lor natura possono esser false e spesso sono; ma la loro ragionevolezza dee piuttosto misurarsi con la buona apparenza dei motivi che le persuadono. Sono invece improbabili, quando la volontà le accetta a capriccio per lievi indizii; sono da disprezzare, quando si oppongono a verità dimostrate o moralmente certe.

La volontà nella fede.

Tra i motivi che, senza sforzar l'intelletto, possono indurre la volontà a comandare l'assenso, merita particolare attenzione quello che è posto nell'antorità d'alcuno che parla. Poniamo che la cosa affermata non ci sia nota per se medesima; ci sia proposta da altri che la sa e l'afferma; chi parla, sia prudente e sia verace. Dall'autorità di lui, misurata con la scienza e con la veracità, siam portati ad accoglier per vero ciò ch'ei dice; questo aderire alla sua parola è *credere,* e ha proprio nome di *fede.*

Osserviamo due cose: Primo, il motivo di credere, nel senso stretto di cotal voce, è tutto estrinseco all'oggetto. Non mi appare la verità in se stessa, o non perch'io la vedo, vi do l'assenso intellettivo: son mosso invece dalla sola autorità di chi mi attesta quel vero: la qual ragione è tutta posta in colui che parla e lascia l'oggetto attestato in piena oscurità. Secondo, la fede è veramente fede nel senso più proprio e pieno, quando è comandata da una volontà ben disposta verso colui al quale si crede, o in guisa che codesto atto riesca come un ossequio o una sommissione della mente all'autorità della sua parola.

Infatti può avvenire che il dire altrui sia preso come un segno in qualche modo connesso con la verità della cosa, senza rendere con questo all'atte-

stante onore alcuno. Se v'è chi affermi una cosa, qualche ragione del suo parlare dev' esserci; e, se le circostanze altro non portano, la ragion più ovvia come la più naturale della sua affermazione, non è altro che la verità da lui conosciuta. Ove dunque io mi fermi a considerare che quell' affermazione è un segno probabile che la cosa sia com'è detta, non faccio un atto di fede, ma indipendentemente da ogni buona volontà giudico delle cose secondo la loro natural connessione. E può darsi che l'affermazione altrui sia certo indizio di verità, senza alcun merito di chi parla: quando colui da particolari circostanze sia costretto ad affermare ciò che gli torna in puro danno e in disonore. Accetto per vera la sua parola come un segno certissimo della cosa, e, anche volendo, troppa violenza dovrei fare a me stesso per pensare altrimenti. Similmente, non è un atto di fede l'assentire alla molteplice concorde testimonianza di molti, e anch'essi di tal condizione, forse l'uno dall'altro diversa, che ne risulti assolutamente impossibile la falsità del loro dire. Ripugna affatto che tutti parlino d'una città che non esiste; il parlar comune è un effetto ed è un segno necessariamente connesso con la realtà: sono costretto ad ammetter questo, per non accettar l' assurdo di quel segno e di quell'effetto senza cagione. Potrà in largo senso chiamarsi fede questa che s'appoggia al parlare altrui; ma finchè stiamo alla sola nota d'un segno estrinseco della verità, posto nella parola di chi l'afferma, non è intera e perfetta la nozione di fede.

Questa è la certezza che si crea pei fatti, del

resto noti per sola attestazione di chi li vide, o gli udì, da tutti i cultori della storia. Dobbiamo attenerci alle narrazioni altrui; ma esercitiamo forse in questo la fede? Propriamente parlando, no; chè anzi confrontiamo i vari segni e i documenti, e il dire dei diversi autori, e l'interesse che ciascuno aveva a presentar la cosa in un modo o nell'altro, per dedurne con la massima probabilità la conclusione, che poi daremo come appartenente alla *scienza storica*.

Molto diversa da questo accettare un racconto, che si tende a verificare esternamente con ogni possibile sussidio, è l'accettazione della parola di alcuno, come di colui che personalmente si stima veritiero, e quasi incapace, o anche incapace affatto, di menzogna e d'inganno. Questo assenso è proprio di chi ha fede in chi parla. E consiste in quel volontario piegarsi all'autorità, che è proprio di chi si fida o riverisce o in qualsiasi modo è ossequioso. Così un discepolo che del maestro ha concepito alta stima, tiene le sentenze da lui proposte, più per avventura che il maestro non meriti. Così un figlio sta a quello che il padre gli dice, senza esaminar se sia vero, rimettendosi per affetto e riverenza al padre suo, e accetta le asserzioni di lui come norma del proprio agire in negozi importanti della vita. Così universalmente, supponendo certo il fatto che alcuno abbia parlato, la stima acquistata dalla persona, o l'affezione posta in lei, e anche il desiderio d'onorarla per qualche interesse, muove altri a crederle, in proporzione dell'autorità che le si vuole attribuire, forse maggior del merito, fino ad escludere ogni dubbio

e ogni diffidenza. Allora soltanto è fede piena ed intera. E questa è vera fede, che ha per oggetto formale, o per propria ragione dell'assenso prestato, l'autorità o la parola dell'attestante; mentre nella notizia storica, di che prima dicevamo, era ragion formale dell'assenso la prova avuta per ogni circostanza interna ed esterna che il dire altrui era segno della realtà obiettiva.

Trattandosi di fede prestata ad un uomo, è manifesto che l'assenso è certo, come sol può essere, moralmente, ed è tale da non temere l'inganno, per buona volontà che non trattiene la mente a considerare le probabilità contrarie; nè mai la certezza può aversi così assoluta da negare affatto la possibilità dell'errore. Ma se l'autorità, dalla quale siam mossi a credere, è divina, la scienza e la veracità diventano infinite, e l'inganno è metafisicamente impossibile: resta campo alla volontà?

Dobbiamo qui considerare due parti: la divina autorità in se stessa, e l'applicazione di cotesta autorità ad una determinata dottrina, p. es. alla religione cattolica. Nessun intelletto, sia infimo come l'umano, sia oscurato dall'odio come il diabolico, è così alieno dalla verità, che non veda al tutto ripugnante e assurdo l'inganno di Dio. Perciò, quando fosse ineluttabilmente manifesto che Dio ha parlato, e a riconoscere cotal fatto in nessuna guisa la mente potesse sottrarsi, sarebbe insieme forzata ad ammettere che il detto di Dio è vero. È semplicissimo e invincibile il sillogismo: Quello che Iddio dice necessariamente è vero. Ma Iddio dice, poniamo, che

Gesù Cristo fu verginalmente concepito (questo esempio scegliamo, affinchè non si complichi la discussione in un mistero propriamente detto: qui trattasi di un miracolo meno difficile a intendere che l'ordinario corso della natura nel dar la vita): dunque è certa, quanto è certo il fatto storicamente provato o altrimenti noto della rivelazione, la concezione verginale di Gesù. L'intelletto che abbia conosciuto ed ammesso il fatto che ha parlato Iddio, non può resistere alla evidentissima conclusione. Potrà da ribelle volontà essere inclinato a non pensarci, a seguire un contrario fantasma, a richiamare in dubbio quello che prima conobbe e seppe della rivelazione. Ma logicamente, e nella supposizione affermativa delle due premesse, non può rifiutarsi ad ammettere ciò che contengono, e distruggerebbe se stesso tentando di dir di no. Qui dunque non ha parte l'impero volitivo.

Infatti, quando una facoltà dalla propria natura è determinata al suo atto, non è in questo soggetta alla mozione della volontà. È questa un appetito elicito, che si stende a tutto ciò che è bene del soggetto, e così è nata ad influire sopra qualunque moto del medesimo, purchè il moto dipenda dall' ordine conoscitivo. Ma prima di questo appetito elicito e quasi universale (com'è universale l'apprensione intellettiva), v'è l'appetito ossia la tendenza naturale e propria di ciascuna facoltà, ch'è nata a muoversi verso il suo oggetto sufficientemente proposto. Perciò su questo moto così spontaneo e necessario non ha forza, almeno direttamente, la volontà; ed essa

ha efficacia motrice quando l'operazione di qualsiasi facoltà per sè rimane sospesa con qualche indeterminazione. A questa supplisce, volendo, l'impero volitivo. — Così per l'intelletto. Entra la volontà, quando e quanto l'intelletto non è da sè determinato ([1]). Ora l'intelletto va da sè necessariamente ad ammettere la concezione verginale di G. C., se è costretto ad ammettere che l'ha affermato Iddio. Dunque la volontà non c'entra, o troppo tardi arriva.

Invano altri oppone che l'intelletto è da sè determinato o dalla intuizione dei principî o dalla connessione coi medesimi. Perchè rispondiamo primo, che così è portato all'assenso scientifico, che attinge l'intrinseca ragione del giudizio affermato; non a

([1]) Così ci pare evidente la dottrina dell'Angelico, che non può la stessa verità essere oggetto di scienza e di fede. Non ci è manifesta la ripugnanza che alcuno abbia di qualche verità una scienza soltanto abituale, in quanto ha imparato una dimostrazione della stessa verità, eppure in altri momenti, nei quali la dimostrazione non gli è in atto presente come lucidissima e innegabile, possa credere quella verità medesima a Dio che l'ha detta, con adesione anche migliore di quella che ha per l'abito scientifico. Ma ci è chiarissimo che quando la scienza sia così perfetta e piena da sforzar la mente all'assenso, appena quel vero le si presenti, non possiamo far su questo un atto di fede. Perchè la fede deve essere comandata dalla volontà; ora già l'intelletto previene per intrinseca necessità l'impero volitivo. Se dunque sia tolta l'oscurità dell'oggetto, e questo risplenda di propria luce alla mente, alla fede non rimane spazio. Tuttavia quante sono le conclusioni sapute in quel modo perfetto e attuale che diciamo?

qualsiasi asserzione storica, che si appoggia a motivi estrinseci: or per essi è pur certo dell'esistenza, ancorchè l'essenza dell'oggetto non sia manifesta. Rispondiamo secondo, che qui pure v'è necessaria connessione con evidenti principî. Si connette la verità del detto da Dio con la divina verità; infinitamente ripugna che sia falso quello che dice Iddio; suppongo di non poter negare che Dio ha affermato la concezione verginale di Gesù; se questa oggettivamente non fosse vera, ne seguirebbe quella ripugnanza infinita. Dunque, quanto so che ripugna la falsità della parola di Dio, quanto so che di fatto Iddio ha dato la sua parola, altrettanto so che Cristo fu verginalmente concepito.

Invano altri oppose che lo so così, come credibile, e il concluderlo per assolutamente vero è sofisma d'*accidente*. Perchè se dite *credibile* qualunque asserzione si possa accogliere pel detto altrui, senza aggiunger nulla alle nozioni fin qui considerate, siamo d'accordo, ma non vi ha parte la volontà. Se dite *credibile* quello che volontariamente si accetta, questo non entra in tutto ciò che si è discorso finora, e non vale a infermare l'invincibile dichiarazione del non poter l'intelletto, che non rinneghi se stesso, negar che sia vero quel che è detto da chi dice il vero. — E non v'è sofisma alcuno: chè mal si conclude a qualche cosa incertamente aggiunta ad una prima conclusione; bene si conclude a ciò che con la prima conclusione necessariamente si connette, e si vede connesso. Ora è necessaria e manifesta la

cônnessione della verità obiettiva e reale con la verità conosciuta della affermazione di Dio.

Che se la volontà dovesse averci parte, opererebbe certo a suo modo, tendendo ad accettare quella conclusione, come ad un bene. Qui il bene sarebbe posto nella verità, che non si può rigettare senza falsità ed assnrdità. Ma questo bene è presente prima all'intelletto, per mezzo del quale è proposto alla volontà. Dunque sorge necessariamente verso di esso l'appetito innato intellettivo, che non aspetta la mozione dell'altro appetito elicito, questa volta dipendente dal primo. Inutilmente si ammetterebbe un impero della volontà che non potesse resistere al vero; questo vero, appreso per necessario, attrae di necessità l'assenso intellettivo. Arbitrario e insufficiente sarebbe un impero della libera volontà: non basterebbe a un assenso che dichiarammo innegabile, e sarebbe inferiore alla tendenza già innata nel solo intelletto.

Neghiamo tuttavia che l'assenso ineluttabile a quelle due premesse e alla conclusione sia veramente un atto di fede: se non in quanto fede con poca proprietà sia detta qualunque affermazione appoggiata all'altrui attestazione, anche quando questa si consideri e si pesi nella sua verità, secondo tutte le estrinseche convenienze, come dicevamo farsi dagli storici. Riguardo a Dio non c'è luogo a cercare altre prove fuori della sua parola. Ma posso accettar questa parola, quanto precisamente importa la convinzione da me acquistata, che di fatto la rivelazione c'è: quanto io da me intendo che ci furono

vere profezie, veri miracoli, e che questi provano la religione cattolica; quanto insomma ho studiato e capisco, tanto consento a dire: sono costretto a cedere, e non posso negare che veramente la Chiesa è da Dio, i suoi dogmi sono da Dio rivelati. Assentono così i demoni dell'inferno, ai quali tra l'altre cose è manifesto che gli uomini non avrebbero mai con l'ingegno loro potuto da sè trovare i nostri misteri. Non è questa *fede* in proprio senso; si appoggia al creato intelletto e alla sua virtù di scernere il vero dal falso. E chi assente così, può esser certo, ma proporzionatamente al suo natural lume e alla forza degli argomenti onde fu indotto, e alla certezza di non essersi ingannato. Che se una considerazione finora non a lui presentata, se un nuovo studio critico, se una inaspettata difficoltà gli è proposta, potrà dubitare del fatto, prima riputato certo, che Iddio abbia parlato, e sospendere l'assenso. Egli non crede, nè credeva. Aveva una convinzione storica o scientifica, e a questa si fermava, come ad un'analoga persuasione stanno fermi i demoni.

Di fatto, la divina rivelazione non è proposta comunemente agli uomini, con tale sfolgorante evidenza, che il nostro intelletto sia del tutto costretto a conoscerla, e la cattiva volontà non possa indur la mente a negarla: si suol richiedere volontà non ribelle e non restia, per accettare con certezza il fatto che Dio ha parlato. Volentieri ammettiamo che in realtà i motivi di credere sono sovrabbondanti e oggettivamente certissimi, e tali da convincere appieno ogni intelletto, a cui pienamente sieno

presenti: convincono gl'intelletti diabolici, i quali vorrebbero non vederli, che però *daemones credunt et contremiscunt.* Ma a pochissimi intelletti umani con tanta luce sono presenti. Ed ancorchè sieno ad alcuni, troppo facilmente l'uomo distoglie da essi la sua attenzione, e si oscura il giudizio per non considerar tutto insieme il complesso delle diverse ragioni, e più ancora, volendo, si fissa nelle obbiezioni che mai non mancano, e vengono o dalla malizia o dall'ignoranza, e spesso son prese dalle tante miserie che l'elemento umano mescola al divino anche nella nostra religione.

Storicamente è certo che la massima parte dei fedeli s'appoggia nel formare il giudizio di credibilità alla testimonianza d'altri, o stimati dotti, o riveriti per autorità: *in fide maiorum.* Ma anche per gli studiosi di religione, comunemente è assai che si persuadano della morale necessità di credere, perchè sentono che il dubbio non sarebbe impossibile, bensì imprudente e temerario. Il che basta per indurre vera obbligazione. Di qui poi non male inferirà chi vuole la metafisica impossibilità che Dio permetta l'errore vestito di tanta apparenza di vero, sì da ingannare chi più sinceramente cerca Dio stesso. Ma di nuovo chi non vuole non bada a questi ragionamenti, e finalmente è certo, o per tutti o quasi, che il giudizio di credibilità previo alla fede: *Dio si è rivelato, dobbiamo credergli,* rimane in potere del libero arbitrio, e ad ogni buona volontà si presentano manifeste ragioni per accoglierlo, e ogni cattiva volontà può trovare motivi apparenti per respingerlo.

Ci guardi Iddio dal ritenere che, stando alla persuasione qui descritta dei motivi di credere, ossia del fatto della rivelazione, il cristiano ne abbia soltanto una conoscenza probabile. No, essa è veramente certa, e determina l'intelletto a dir di sì, e ad affermare che senza dubbio ha parlato Iddio, e che siamo obbligati a piegarci, e che a disdir l'assenso saremmo temerarî e faremmo peccato. Ma son due modi di certezza. L'uno è tale che sforza affatto la mente, e in ogni maniera rende impossibile il dissentire. Così ci stringono i principî evidenti, così i teoremi ineluttabili, così la coscienza dei nostri atti e la manifesta esperienza. Tale sarebbe quella piena evidenza della rivelazione, di che prima dicevamo. L'ebbero, pare a noi, la Vergine SSm̃a, e i santi Apostoli; forse pochi altri, e non tutti quelli per avventura che ora dicono d'averla. L'hanno, mentre la buona volontà li porta a considerar soltanto le ragioni di credere, certo per sè sufficientissime a convincere: *testimonia tua credibilia facta sunt nimis*. Più non l'avrebbero, se la loro volontà si pervertisse, e li portasse ad oscurar quelle ragioni e a fissarsi in contrarî sofismi. L'altro modo è quello che esclude ogni dubbio prudente, e che se vogliamo, sforza l'intelletto, mentre esso rettamente considera le vere ragioni; ma che infine non rende impossibile il vacillare, il dubitare, il negare, fermandosi in opposte apparenze. Non è un'opinione; non è un assenso soltanto probabile, sia pure in sommo grado; è assenso certo, è anche di sua natura immobile, in quanto non si può smuovere, senza

deviare dalla retta via e dall'innata tendenza che ha l'anima alla verità. Basta dunque ampiamente e a quetar l'intelletto: e a prepararlo per quello che or ora diremo.

Una certezza morale molto minore di quella, che, chi pensi i motivi di credere, suole avere riguardo al fatto della rivelazione, è sufficiente a reggere le azioni prudenti della vita e ad indurre vera obbligazione. Ne svolge un principale esempio sant'Agostino, esponendo il dovere che abbiamo verso i nostri genitori, sì che l'ammettere soltanto il dubbio sarebbe villania di figlio snaturato. Eppure per esser certi che da loro siam nati, dobbiam fidarci. Il bambino neppur ci pensa, e non ne è capace; andando innanzi, chi rifletta vedrà che è certezza in largo senso morale, e non di sua natura infallibile; basta tuttavia per isbandire praticamente ogni dubbio.

Molto più è sbandito da ognuno che nel modo conveniente e salutare aderisce alla religione cattolica! Sarebbe errore condannato il dire che il giudizio presupposto alla fede si appoggia soltanto ad un cumulo di probabilità, onde fosse reso sommamente probabile, ma non assolutamente certo. Tuttavia nè pur c'è bisogno di tale certezza, che per contraria volontà non possa indebolirsi o venir meno. Basta che il dubbio sia temerario, e non possa accettarsi senza sentire, almeno da principio, di resistere alla verità e di mancare al proprio dovere.

Così è sufficientemente disposto a credere il fanciullo e il rozzo, che si fida di chi l'ammaestra, e confusamente apprende che colui parla unito alla

Chiesa, divinamente istituita, nè altrimenti è inclinato a rendersi miglior conto delle ragioni di credere. Così è disposto chi ha conoscenza acquistata con sincero studio dei fatti storici soprannaturali e della rivelazione. E vi è disposto altresì chi della medesima rivelazione avesse ineluttabile evidenza, non possibile a chiamare in dubbio.

Ma questo terzo ancora, e tanto più gli altri, per le cose dette hanno soltanto il giudizio di dover credere a Dio che ha parlato; il qual giudizio si appoggia e si proporziona al natural lume dell'umana conoscenza, benchè aiutato dalla grazia, che sana dalle infermità della natura corrotta o male inclinata. E posta quella disposizione, l'anima può determinarsi all'atto di vera fede. Vi si determina, volendo adempire l'obbligo conosciuto di aderire nel debito modo alla divina Verità, che parlando si è manifestata. Ora il debito modo di aderire alla Verità infinita si è quello di accettare ciò ch'essa ha detto come detto semplicemente da lei, senza appoggiarci a noi stessi, nè misurando l'assenso con la forza degli argomenti da noi trovati e intesi, nè con la stimata umana certezza dei racconti storici riguardo al fatto della rivelazione. Suppongo questa rivelazione esistente; con la volontà mi slancio alla divina parola, e credo quel ch'essa attesta, come una verità più certa ed immobile di ogni altra naturalmente certissima dottrina. Non m'importa che sia oscura; nè pur bado se alcun dei motivi, pei quali mi sono indotto a credere, si oscuri nella mia mente; salvo che per avventura m'accorga non essermi detto dalla

Chiesa quello ch'io reputava esser detto. Questo è per una particolare applicazione, ch'io male faceva. Ma per la fede cattolica in genere, e per gli articoli contenuti senza dubbio in essa, è certo che non avrò mai buona ragione di sospender l'assenso: credo come conviene credere a Dio sopra ogni lume di creato intelletto, sopra ogni evidenza e indipendentemente da essa. Questa non è più conclusione dedotta dalle premesse; nè ha per oggetto formale o per proprio motivo la conoscenza acquistata della divina rivelazione storicamente avvenuta e dimostrata; sibbene la stessa Verità infinita, alla quale io so di dovermi immediatamente appoggiare, come a parola che afferma il proposto mistero. Nè questo è atto, a che l'intelletto venga da sè, poichè la sola facoltà conoscitiva per sè starebbe nella conclusione proporzionata alla scienza acquistata del fatto della rivelazione. Nè pure la volontà ci viene pel solo amor naturale dalla propria perfezione intellettuale: ci viene per buona disposizione verso la Verità divina, e vi è portata dalla grazia, che eleva e il suo atto e quello dell'intelletto ubbidiente, ad avere un modo strettamente soprannaturale.

Così è manifesto che per tutti e sempre il vero atto di fede dipende dalla volontà ed è libero; vien dalla grazia ed è soprannaturale. Equivocamente, non in senso univoco, è fede quella dei demoni che sentono vera la parola di Dio e ne tremano; o quella d'un massone che trafigge l'Ostia consecrata con rabbia infernale; o quella ancora d'un onesto filosofo, il quale, poniamo, fosse stato presente alla ri-

surrezione di Lazzaro, e ne avesse dedotto che davvero Gesù parlava e operava come Messo di Dio. La fede è elicita dall' intelletto, ma dev'essere mossa o imperata dalla volontà, bene disposta, se non verso Dio quale assoluto Bene come porta la carità, almeno verso Lui quale infinita Verità, come pure avviene nella fede informe.

La volontà negli errori.

Abbiamo detto dell' influenza ch' esercita la volontà sull'intelletto per determinare gli atti, che si suppongon veri (benchè l'opinione possa cadere nel falso), ma non necessarî, stando alla sola virtù conoscitiva. Ora conviene che alcuna cosa diciamo della parte che tocca al volere negli errori, troppo frequenti fra noi. La materia è vasta assai, ma poche cose diremo con molta brevità.

Ogni errore dipende in qualche modo dalla volontà, in questo senso almeno che non è mai intellettualmente necessario. Un assenso che l' intelletto veda aver reale necessità, sì che la mente non possa rifiutarvisi senza negar se stessa, deve esser conforme al vero, sotto pena di ammettere che la facoltà conoscitiva è cattiva essenzialmente, e al vero e al falso è indifferente; con che verremmo a distruggere ogni scienza, a rendere impossibile ogni certezza e a stabilire il più radicale fondamento dell'assoluto scetticismo. Se l'intelletto non è da sè costretto all' assenso, vi viene o per mozione volitiva

diretta ed esplicita, o per abito contratto o per inclinazione a cui potrebbe resistere, riflettendo; la quale riflessione dipende dal libero arbitrio. Ci sono tuttavia molti errori moralmente necessarî, tanto dall'uso e dalle condizioni presenti sono suggeriti e persuasi. Chè nelle materie contingenti sarebbe stoltezza cercar la necessità, e ogni ragione ci stringe a procedere in ciascuna cosa come domanda natura. E quanto ad escluder la colpa e la responsablità, ben si può dire che spesso gli errori, proposti sotto aspetto di verità, sono involontari.

Ma spesso ancora e in materie contingenti e pratiche della vita, e in altre necessarie, oggetto di scienza, le false opinioni dipendono da imprudenza, o da mancanza della dovuta considerazione. A pesare i motivi pei quali c'induciamo a un determinato giudizio, spesso vedremmo che son leggeri assai; che è l'opinione accettata per vani pregiudizî; che si fonda in qualche facile illusione; che si appoggia a congetture ingegnose forse ma fallaci, e ad indizi che hanno importanza solo perchè qualcheduno acclamato fra i dotti ha voluto dargliela. E c'entra la voglia di aderire ai più fortunati nel mondo, e la vergogna di parere retrivi o di rimanere isolati, e il desiderio dei favori o dei plausi, e altre simili piccolezze di mente e di cuore. C'entra dopo avere abbracciato un sistema la voglia di sostenerlo, e dopo avere incominciato a scorgere un errore la vergogna di confessarlo. C'entrano diversissimi affetti, pei quali la volontà domina l'intelletto; affetti spesso sregolati, talora anche buoni,

qualche volta divoti. Principalmente il dominio si esercita col non voler udire le ragioni contrarie alla sentenza ammessa, col cercare in esse la parte debole, mentre si fissa l'immaginazione in quello che par giusto in proprio favore; poi ad arbitrio il possibile si muta in probabile, il probabile in certo; mentre si giudica per gli avversarî in senso opposto.

Con che molti giungono a negar le verità, che pei sani intelletti son manifeste, a sostenere errori che l'intelletto non può concepire. Ad ognuno che usi della ragione e non faccia violenza alla propria natura, deve risplendere di luce piena la superiorità dell'anima umana sopra la materia, la necessità d'un autore e d'un reggitore del mondo. Cotali verità devono almeno parere evidenti, dopo che sono state proposte e dichiarate. Perchè ammettiamo che l'intelletto nostro abbia paura di slanciarsi fuor del sensibile, e tema di non aver ali per reggersi in quell'aere alto e sottile. Ma quando la via da tenere sia già segnata e da altri percorsa, la coscienza è desta e sente quelle prime verità necessarie, la mente vede che a voler resistere snatura se stessa. Basta scorgere da un lato la grossolana concrezione della materia e la sua determinazione quantitativa: riflettere dall' altro lato sull' astrazione e sulla elevatezza dei nostri pensieri e del libero proposito, per esser convinti che non è soggetta alla composizione e alla dissoluzione materiale l'anima nostra che intende ed ama. Basta conoscere anche in poca parte l' ordine mondano, e vedere che la natura opera come se in

lei fosse una mirabile sapienza, mentre pure è certissimo che la sapienza non v'è, per conchiudere che questa adunque è fuori della natura e n'è potente dominatrice. Ovvero basta riconoscere la contingenza e la novità delle cose mutate, per dover salire ad una prima ragion necessaria dell'essere, ad una causa motrice, non mossa e prima. Come però avviene che uomini colti e in qualche modo (oh non appieno!) desiderosi del vero, non solo ignorino, ma anche neghino ragioni sì chiare, verità sì lucenti?

V'è senza dubbio una cattiva disposizione dell'intelletto. È disposizione non naturale (la natura è buona), ma indotta da sbagliata educazione e da assurdi sistemi, ai quali l'affetto si lega e impedisce la riflessione che varrebbe a scoprirne la falsità. Così la volontà, che sedotta dalle passioni e dall'orgoglio, fu primo movente a fuorviar la ragione dei maestri, diventa causa dell'ostinazione nei discepoli. Negli esempi accennati, ecco il processo di molti infelici. Invece di attendere a questo che nella materia e in tutte le attività dipendenti rimane la prima condizione materiale della singolarità, della passività, della misura dimensiva, da che appare libero l'intelletto, altri si ferma a dire che l'intima essenza della materia ci è ignota e non sappiamo a che possa giungere; oppure dice non esser chiara la distinzione dei nostri atti migliori dai fantasmi e dagli appetiti organici: con la volontà qui s'impunta, e non c'è via da addurlo a confessare l'anima spirituale. Invece di attendere a quello che per sè si avvera nell'ordine

delle cose mondane, altri si perde a guardare i disordini accidentali; si eccita nel sentimento che un Dio buono non dovrebbe permettere tanti mali, e così nega l'infinito Bene, nega l'Essere infinito. Invece di badare all'interna necessità di tener per reali i principî entitativi, ossia quelli che seguono la ragion di ente, altri rinnega se stesso al punto di protestare che la conoscenza è un fenomeno puramente subiettivo, nè ha proporzione alcuna con gli oggetti esterni. Qualunque evidentissimo raziocinio sia proposto ad alcuno corrotto dal veleno kantiano, la risposta inevitabilmente sarà: Così pare a noi; che cosa sia nella realtà, chi può saperlo? Certo non può saperlo colui che si tien fermo in quel radicale errore, distruttivo dell'intelletto; potrebbe saper qualche cosa, appena con miglior volontà rinunciasse a farsi così barbara violenza.

Ma che dire di tali mostruosi errori, nei quali vien meno ogni ragione intellettiva, appunto perchè oggetto dell'intelligenza è l'ente, e quivi manca la possibilità? Diciamo che difatto quegli assurdi concetti, coi quali altri si sforza di rappresentarsi chimere, o quei giudizî coi quali si negano verità manifeste, non sono nella mente, ma solo sul labbro, e non possiamo ammettere che pensi in quel modo chi pur discorre, proferendo voci incoerenti. Perchè le voci escono dalle labbra le une dopo le altre; *dant sine mente sonum:* ma gli atti intellettivi son semplici e debbono avere un oggetto intelligibile. Ora una materia che pensa, uno spirito che si corrompe, un contingente senza causa, un moto senza

motore, un ordine senza intelletto ordinatore, son peggio che ircocervi e chimere, nè hanno ragion di ente, ma la distruggono: ripugna dunque che sieno nell'intelletto, come nella realtà.

E non sono posssibili quei giudizî, nei quali si tenta di negare al soggetto un predicato già contenuto nella ragione di quello. Ma questa contenenza può essere oscura e può esser chiara. Se è oscura, l'intelletto non la vede, e i concetti restano confusi. Nella confusione le note non sono analizzate, ond'è che non ne appare la ripugnanza; può la mente procedere nel congiungere i termini, opinando che nella realtà convengano, senza rappresentarseli secondo quello che inchiudono di contradditorio. La volontà potrebbe muovere l'intelletto a osservare l'oscurità e l'incertezza; non è per altro cagion diretta di errore. Se invece la relazione dei termini è ad ognuno che pensa, e che nel comun modo gli intende, manifesta, come avviene negli ultimi esempi da noi recati, il giudizio interno che afferma cotali assurdità ripugna affatto. Ma una volontà, se non attualmente, certo abitualmente e per reo uso cattiva, induce la mente a seguire i fantasmi coi distinti concetti, senza comporli veramente, e a sforzarsi di pensare intellettualmente ciò che in qualche modo sta nella fantasia. Chè nella fantasia l'assurdità delle note intellettive non appare. Posso io, non dico intendere, sì immaginare, una miriade di atomi che si urtano e si muovono in guisa da ottenere un effetto ordinato, senza pensare alla cagione di quel moto e di quell'ordine? Sì, posso. Intenderlo certo

no, chè mette insieme il sì e il no d'una cosa stessa, chi dice moto e nega la ragion del moto, chi pone unità di ordine meraviglioso, e nega ogni principio d'ordine e d'unità in tanta moltitudine; chi pone un nuovo essere e nega la causa. Or vado innnanzi secondo quel fantasma; con la volontà mi distolgo dal guardarci addentro, perchè non mi piace il principio di causalità, che mi condurrebbe a Dio, e pronunzio come chi sogna e non è conscio di sè, le incoerenti parole, che un ente nuovo non esige una causa, che all'ente non ripugna il non ente, e altre simili non pensabili assnrdità. Se si trattasse di ripugnanza posta negli stessi fantasmi, come chi volesse immaginare un corpo cubico e sferico insieme, un animale tutto cervo e tutto capro, l'illusione sarebbe impossibile. Quando si riesce a quetare l'immaginazione, le parole si formano, le asserzioni si esprimono, senza un pensiero corrispondente, e il povero intelletto va alla cieca asservito ai sensi e trascinato dalla pazza di casa, che è la fantasia. Questo avviene nei famosi maestri delle nuove filosofie.

Se a tanto delirio purtroppo gli uomini arrivano, molto più facilmente s'intenderà l'efficacia della volontà o dell'affetto o dell'educazione sui sistemi e sulle ipotesi e sulle dottrine correnti, sui giudizi storici, sulle interpretazioni difficili, sulle opinioni non manifestamente assurde. Un'infelice potenza ha l'uomo di scambiare i fantasmi con le idee, di fissarsi dove gli piace, di chiuder la mente al resto. E nell'ignoranza del vero, può sognare a sua posta: quindi il vanto, del quale non si dà altro più bugiardo, del

libero pensiero. Questa libertà si fonda unicamente nel non conoscere la verità delle cose, e la perfezione dell'intelletto consiste, tutto al contrario, nella piena determinazione. Chè l'esser reale è determinato, e così la mente conoscitrice; l'ignorante è libero.

Può dunque la volontà sulla specificazione dell'assenso o del dissenso intellettivo, ove questo dalla evidente verità oggettiva non è imposto; essa muove l'intelletto ad accogliere le opinioni probabili e talora lo spinge alle altre men ragionevoli, col fermarlo a considerar soltanto i motivi di queste; ma con questo viene spesso agli errori, anche ad errori contro giudizi peraltro certi, e qualche volta impedisce la mente dall'affermare principî evidenti, legandola in alcun modo a chimeriche fantasie e ad inconcepibili proposizioni.

Articolo III.

Filosofia dell'Azione.

L'ultima forma nella quale si terminano gli sforzi dei kantisti, che non vogliono rovinare dopo aver posto rovinosi principî, è quella che fu chiamata filosofia dell'azione. L'ha inaugurata l'Ollé Laprune, l'ha voluta imporre al mondo il Blondel, l'ha caldamente raccomandata, finendo col farsi mettere all'Indice, il Laberthonnière. Deriva anch'essa da Emm. Kant, volendo ristorare con la ragione pratica ciò che la

speculativa ha distrutto. È un modo d' *immanentismo:* di quel sistema che tende a trarre dal soggetto umano la determinazione di tutto ciò che nell' uomo può trovarsi: la scienza che pare riferirsi alle cose ed è un sogno soggettivo, la legge che per fonte e per fine ha l' uomo stesso, i doni soprannaturali, che, se non hanno in noi sufficiente cagione, rispondono almeno ad un' innata imperiosa esigenza. Il nuovo metodo vuol trovare nella rettitudine dell' uomo la sorgente della verità; nell' inclinazione a bene operare la norma della dottrina; nella perfezione a cui naturalmente aspiriamo l'unico argomento della filosofia. Sì che nelle cose che importa sapere, e fuori delle esperienze puramente sensibili, l' uomo s' inganna perchè è cattivo, l' uomo s'appone al vero perchè è buono: da questa bontà dee partire e a questa dee terminarsi tutta la scienza che eccede l'ordine corporeo. Perciò è detta filosofia dell'azione.

Trattasi adunque di sostituire la volontà all' intelletto, non solo dando a quella il primato di eccellenza, ma eziandio l' ufficio di scoprire la verità. Se il povero intelletto a qualche cosa varrà, sarà soltanto come strumento mosso dal volere; nè più la mente sarà luce del cuore, ma il cuore illuminerà la mente. Dobbiam raccogliere le ragioni messe in campo (è la ragione condannata al lavoro di demolire se stessa: uso Kant), per sostenere lo strano cambiamento. Con questo acquisteremo un concetto abbastanza chiaro del pensiero comune ai nuovi filosofi, diversi tra loro come quelli che non si curano di stabilire un principio chiaro ed una tesi ben for-

mulata. Ma guai a pretender questo! Sarebbe una indiscrezione, e un indietreggiar fino ai tempi dei vecchi Scolastici, i quali nel loro ozio pensavano a incominciare con precise definizioni e a procedere con ordine sicuro. Non faremo questo torto alla luce dei nuovi tempi.

La causa suole trattarsi così. Portansi prima gli argomenti coi quali l' intelletto dee rimaner convinto della necessità d'abdicare l' ufficio finora attribuitogli di procedere per se stesso alla ricerca del vero: poveretto, n' è radicalmente incapace! Si procede poi a mostrare che l'azione è nuova e miglior fonte di verità; poichè essa sola muove l'anima alla ricerca del vero e la dirige nella ricerca e la scorge sino alla fine; essa toglie ogni scetticismo, adduce ogni certezza.

Sofismi per l' insufficienza dell' intelletto.

Quanto alla prima parte, le ragioni addotte non possono esser altre da quelle del soggettivismo kantiano, temperate in guisa da non mostrare il fondo dell'abisso ove menano, ma tali che bastino per negare all' intelletto la forza e la speranza d'accertarsi mai della verità. Sono quelle ragioni medesime della incertezza sulla obiettività nei principî astratti, della impossibilità di trovare un ragionamento onde tutti sieno convinti, della verità relativa all' indole e alla coltura degli uomini nei vari tempi, secondo le prevalenti opinioni; le quali furono lungamente trattate

e discusse in questo libro, scritto per mettere in vista il pericolo del *veleno kantiano*. È inutile dunque che ora ci rifacciamo a trattarne, e ci basti ripetere che qualunque goccia si prenda di quel veleno, essa è mortale; ossia qualunque parte altri ammetta delle idee kantiste, irresistibilmente ne è trascinato al fondo dello scetticismo.

Ma troppo ingenua ci è sembrata la sicurezza, con la quale un recente patrocinatore [1] della nuova scuola assumeva come cosa indubitata che l'antica filosofia tutta fosse volta a cercare e a determinare le relazioni fra la conoscenza e gli oggetti reali. Posto ciò, francamente affermava l'impossibilità di sciogliere un tal problema, e ne conchiudeva l'incapacità dell'intelletto, la necessità della filosofia dell'azione. Davvero è ingenuo colui nel supporre che gli Scolastici si ponessero quel problema nel modo assurdo che intendono i kantisti, e credessero d'aver con ciò compita la filosofia. Era certo argomento, non della filosofia tutta quanta, sì della sola logica, l'ente di ragione, o quel modo di essere che la natura conosciuta prende nell'intelletto, e la relazione di universalità che la mente le attribuisce, e la comunanza univoca o analogica che alla nozione astratta può convenire, e l'ordine dei generi e delle specie: cose tutte che, senza cominciar dall'assurdo di negar la conoscenza, valgono a determinare che relazione corra fra il modo di pensare e il modo di essere.

[1] De Sailly, in *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1906.

Così il problema è ragionevole ed è solubile, e invano bestemmiano quel che ignorano i derisori della questione degli universali. Ma nessuno fra i nostri incominciò mai dalla stoltezza di mettere in dubbio il valor della ragione e l'intrinseca relazione del pensiero all'oggetto, o dei principî primi alla reale costituzione dell'ente, costringendosi con questo a una perpetua invincibile ignoranza. L'intelletto resta capace dell'ufficio che natura gli assegnò; che se di fatto vi rinunciasse, nessun'altra facoltà riuscirebbe a supplirvi. Cosa ridicola del resto! Col solo dire che si tratta di verità da conoscere, già diciamo intelletto, e sarebbe vanissima assurdità cambiargli nome.

Particolarmente pretendono che abbiano perduto ogni valore per condurre gli uomini alla fede le antiche prove della rivelazione e solo valga a persuaderli il sentito bisogno del soprannaturale. Come far accettare i miracoli ai dotti presenti, che di fatti giudicati un dì sorprendenti hanno trovato la cagion naturale, e ogni giorno scuoprono nell'universo nuove meraviglie, e si son persuasi che le leggi del mondo sono contingenti, non necessarie? Semplici furono quei nostri maggiori, che con le prove da lor trovate pensavano di dover convincere chicchessia; illusi ancora più nel pensare che sulla punta d'un sillogismo potesse stare un atto di fede.

Così essi, e abbiamo qui un compendio di molti errori, su ciascun dei quali non possiamo rifarci a discorrere come pur converrebbe. Osserviamo tuttavia che se costoro voglion esser cattolici, non possono

resistere al Concilio Vaticano, il quale sentenziò: *Si quis dixerit miracula nulla fieri posse, aut miracula certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianae originem rite probari; anathema sit* [1]. E per opporsi direttamente ai filosofi dell'azione, aveva detto immediatamente prima: *Si quis dixerit revelationem divinam externis signis* [2] *credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia, aut inspiratione privata, homines ad fidem moveri debere; a. s.* E i nostri eruditi non lo capiscono? Certissimamente ne segue che hanno essi malato il cervello: guariscano dai pregiudizî e dall'ostinazione a tenerli; poi capiranno. Ma basta il buon senso, quel buon senso che la scienza uccise per veder com'era fatto, ad intendere che, se ci sono effetti straordinari, contro il noto corso della natura,

(1) Non sa piegarsi a questo canone quel professore che scrive dei miracoli negli *Annales de phil. chrét.* (octobre '06), quantunque dica di volerlo rispettare. Che giova, se mantiene che nessuno può accertarsi mai d'un miracolo, o sapere che Dio v'interviene per confermare e dimostrar sua la religione? Nello stesso periodico scriveva qualche tempo fa un sacerdote, appellando a sant'Agostino, secondo il quale non è meno ammirabile Iddio nel pascere l'umana famiglia con le annue messi moltiplicate da pochi grani che sia stato nello sfamar cinquemila uomini e le donne e i fanciulli con cinque pani e due pesci. Dunque... non si può conchiuder nulla. Ma che spirito infelice spinge costoro a cumular tenebre, ove il senso cristiano vede tanta luce? Se fossero increduli, non potrebbero combatterci più acremente.

(2) È proprio quel barbaramente detto *estrinsecismo* che al Brunetière e a' suoi facili ammiratori non piace.

essi manifestano l'intervento di Colui che solo è Signore della natura. Anche l'istituzione della natura fu un'opera divina; ma nell'ordinario andamento non v'è segno che Dio voglia mostrarsi e farsi conoscere, come quando produce un effetto nuovo, non contenuto nelle cause già poste. E questo ancor più riluce, mentre il segno straordinario s'aggiunge ad una religione che s'afferma divina, e le si appone qual sigillo di Dio. Questo sentono tutte le anime non corrotte.

Che se una nuova scienza è contraria a tal giustissimo sentimento, quella scienza è bugiarda. E se gli scienziati per la storta educazione e per gli errori di che senza colpa sono imbevuti, non sentono la forza delle nostre ragioni, cercheremo sì di condurli alla luce per qualsiasi via, recando pure argomenti men validi, appellando al cuore e, chi sa? talvolta alla fantasia (con gente sensitiva forse vale più dell'intelletto); ma non cederemo un punto dell'immobile verità, e non ammetteremo che le reali e certe prove nei fatti veramente portentosi ci manchino, e che l'intelletto capace di conoscere le cose, quali sono obiettivamente, o non debba riconoscere quei segni divini o non sia costretto a dichiararsene convinto. Questo ci preme sovranamente: che poi i moderni maestri non arrivino a intenderlo, ci duole pel loro danno.

Ridicoli sono i pretesti addotti per toglier vigore all'argomento dei miracoli. Chi mai può prender sul serio la contingenza delle leggi di natura? Se fosse lecito sospettarne, dovremmo rinunciare a ogni scienza

fisica, tutta fondata nel principio che le stesse cagioni producono gli stessi effetti: dovremmo dire che le sostanze non sono dalla lor costituzione determinate a un proprio modo di agire e di patire; dovremmo ammettere negli enti irragionevoli una certa libertà di movimento: stranezze davvero inconcepibili. Di nuovo la scienza qui uccide il buon senso. Pensate voi che un filo di rame non condurrà con egual misura sempre il calore e l'elettricità? Che il peso d'un corpo varierà, non variata la massa e l' altre circostanze? Par che ragionino per fare oscuro. Che se poi un apologeta invocherà in altro senso la mutabilità dei naturali fenomeni sotto l'azione del Creatore, forse costoro appelleranno alla necessità matematica in tutti i movimenti corporei, e fuggiranno per altra via dalla verità che gli insegue.

Similmente per le profezie, troppo si deferisce da molti alle intemperanze della critica razionalistica, e, trascurando il gravissimo argomento dell'antichissima tradizione religiosa, si dà peso a congetture a cavilli a lievi difficoltà, per far più recenti gli scritti profetici o torcerli dal vero senso. Perchè non attendono invece al fatto immenso che realmente il popolo giudeo aspettava da parecchi secoli il Messia e in virtù di quei libri misurava il tempo dell' avvenimento, e seppe che gli anni prefissi eran compiuti quando erano veramente? Ci si attenda, e ognuno vedrà che questo segno indubbiamente divino si è certo avverato, e sarà scorto a giudicare con miglior criterio anche delle più minute determinazioni.

Non si chiudano gli occhi infine alla sterminata

diversità che separa i segni divini dai prestigi diabolici dello spiritismo vero e dalle ciarlatanerie del finto. Ognuno intenderà che il diavolo fa con brutte smorfie la scimmia di Dio e che certi uomini furbi possono contraffare il diavolo; ma vedrà pure che le vie del Signore risplendono d'una superba luce e si esaltano sopra le nostre vie, più di quello che i cieli sopra la terra stanno sublimi.

Nessuno peraltro ha pensato mai, come alcuno temette, che la punta acuta d'un sillogismo dovesse incappellarsi d'un atto di fede. Per ogni novizio di teologia è asserzione notissima che l' atto di fede cristiana deve esser comandato da buona volontà che asseconda la grazia. Cotesto atto è un ossequio della mente volontariamente sommessa alla infinita autorità di Dio che parla. È uno slancio dell'anima alla prima Verità, non avendo altro oggetto formale o altra ragion di credere che la medesima Verità divina; nè la fermezza dell'adesione s'appoggia o si proporziona ai motivi, prima considerati per sapere che convien credere. Fu dunque una vergognosa confusione di idee quel rimprovero che altri con sicura ironia ci rivolse, dicendo che l' atto di fede non istà sulla punta d' un sillogismo.

Ma ben può essere, anzi naturalmente è, conclusione d'un ragionamento il giudizio di credibilità che va innanzi alla fede; o, se ancor si teme di far troppo naturale il giudizio ultimo pratico, secondo il quale ci determiniamo a credere, ragionata dev'essere nell'adulto che giugne alla fede, la persuasione di dover credere: *non enim crederet homo nisi* **sciret** *esse cre-*

dendum, diceva l'Angelico. E, stando all'esempio da lui ricordato, un giudeo non disonesto e non rabbioso, che si trovasse alla tomba di Lazaro, quando il Maestro confessò di sapere che sempre il Padre lo udiva, ma che voleva dar segno manifesto d' esser udito allora, affichè gli uomini sapessero che il Padre lo aveva mandato, e pose il sigillo al suo dire col comandare al morto di sorgere e fece con ciò che sorgesse, non poteva a meno quel giudeo, se non era cretino o dalla rabbia accecato, di conchiudere: Questi, le cui parole sono confermate da un segno evidentemente divino, parla certissimamente in nome di Dio. E un simile discorso proponeva il Signore Gesù, quando diceva: Affinchè sappiate che il Figliuol dell'uomo ha potestà di rimettere i peccati, tu paralitico, lèvati. E altra volta: Se alle mie parole non credete, credete all'opere mie, opere che nessun altro fece. V'era implicito il raziocinio: Chi opera divinamente ha Dio con sè, e lo ha come testimonio delle verità affermate. Ma Gesù confermando le sue parole, opera divinamente. Dunque è Iddio che dice quel ch'egli dice. Dunque dobbiamo credergli.

Comunemente gli uomini vengono a questo con maggior semplicità, per educazione, per consenso al comune pensiero, per interno affetto che li piega, per qualche religiosa commozione, per altri segreti lavori della grazia. Ma un adulto non ancora giunto alla fede dee pur trovar la via di giungervi ragionevolmente; e la Chiesa gli afferma, insiem col dovere della ricerca, anche il diritto di sospendere l'assenso,

finchè non gli appaia bastevolmente provata la verità della religione, e così chiaro l'obbligo d' accettarla che il rifiutarvisi sarebbe temerità. E quantunque a chi già possiede la verità salutare non sia lecito dubitarne, gli è concesso tuttavia di procedere nello studio dei motivi di credere come chi dubitasse, sì per conoscere in che si fondi la nostra religione, sì per accertar la via da indicare altrui. Così procede un uomo in quanto è ragionevole e si dispone a credere; così il giudizio di credibilità risulta spesso da un ragionamento, e può star davvero, per quanto volesse fare ironia chi inventò la frase, sulla punta d'un sillogismo. Sia pur molta nei singoli la parte della volontà; sia pur necessaria, per procedere rettamente nella stessa ricerca del vero salutare, la grazia divina; debbasi pur confessare che raramente gli uomini cedono ai puri ragionamenti; è ugualmente necessario asserire che obbiettivamente la verità è determinata e chiara, nè mancano alle opere di Dio le manifeste prove, nè queste sono occulte a chi vuol vedere, nè chi ben le conosce vi può resistere.

Sofismi toccanti la volontà.

Sono dunque infondate e false le accuse mosse contro l' intelletto per negargli la parte sua nel mostrar la via e nel dirigere la volontà. Nè può negarsi che se anche in ordine a conoscere il vero resta qualche ufficio al buon volere, quest' ufficio è

accidentale e per sè secondario; chè anzi ordinariamente la volontà più influisce per condur la mente all'errore che non faccia spingendola al vero. Di che abbiamo manifesta ragione nella natura dell'intelletto: essa da sè è portata al vero, come a proprio obbietto, nè ha bisogno per andarvi d'altro impulso. Insieme per sè rifugge dal falso, e solo per esterna mozione, o per alcunchè d'estraneo alla sua inclinazion, avviene che vi aderisca e s'inganni. Però dicemmo che alle verità evidenti l'intelletto non è condotto dalla volontà; che questa influisce dove la mente non è per sè determinata, e nelle opinioni volontarie cade l'inganno, e per violenza di reo proposito l'uomo arriva a fingere in alcun modo di vedere cose impossibili e di negare gli assiomi. E in molti senza dubbio dalla cattiva abitudine è guasta la mente; ma il principio della corruzione viene, o nell'individuo stesso, o certo in altri che lo sedussero, da perversa volontà. Sappiamo ancora che pel peccato originale è oscurata sì la mente, ma più corrotto è l'appetito.

Eppure i filosofi dell'azione, meglio che dall'intelletto, sperano dalla volontà. Dicono infatti che al dubbio sollevato dal kantismo (e con fermo proposito chiudono gli occhi a vedere tutta la fatuità di quel dubbio) non si rimedia altrimenti che con la nuova filosofia, e che questa vi riesce. Perchè l'uomo sente la necessità di tendere a un fine che lo acqueti, e di tracciarsi una via che vi conduca. Con questo abbiamo assai per ammettere la realtà delle cose e i principî fondamentali della verità e della

giustizia. Anzi chi scruti a fondo il proprio cuore, vedrà che invincibilmente aspira ad alcun bene più alto di tutto ciò che la vita terrena può offrirgli, e quanto più con l'agir retto e con la nobiltà dei sentimenti uno assorge, tanto più riconosce di esigere il sopranuaturale e il divino. Ecco il principio, non più soggetto a dubbi, della filosofia!

Ecco, diciam noi, come chi vuole può illudersi. Che molti e i più procedano col sentimento, senza più sottile esame di ragioni, e che tal via generalmente sia buona, l'ammettiam volontieri; ma quando altri si accinga a filosofare, converrà pure che discorra con l'intelletto, ordinando i principî e le conseguenze, sì che il tutto stia su salda base e regga alla lotta delle obbiezioni. Va bene che un uomo sia onesto, seguendo senz'altro una prima inclinazione della buona natura aiutata e promossa da sana educazione e da esercizio di virtù. Ma chi filosofa vorrà di tutto questo rendersi conto. E allora vedrà in primo luogo che le azioni son rette, perchè conformi ad una norma eternamente fissa nel sovrano intelletto ordinatore, poi conosciuta ed enunciata dall'intelletto umano; vedrà che Dio stesso è norma suprema dell'universo come Sapienza, non come Volontà; che nelle creature realmente e assolutamente precede la conoscenza e viene appresso il volere. Vedrà in secondo luogo che, quando non fosse riguardato come una pazzia il dubbio kantiano intorno alla realtà oggettiva e numenica, il fondamento d'ogni moralità verrebbe meno, come tutto il resto. Che legge e moralità posso io logicamente am-

mettere, se non so di essere soggetto ad un Legislatore, di dover tendere ad un fine, di essere responsabile dei miei atti e di avere a regolarli secondo le relazioni che nelle cose mi son manifeste, ben supponendo che queste medesime relazioni siano reali e non sognate? Evidentemente, se il kantismo mi dà qualche diritto di porre in dubbio cotesta verità, anche dubiterò del dovere, della moralità, d'ogni legge, e giudicherò un'utopia quel qualsiasi istinto che mi suggerisce l'onestà. Se dell'intelletto non mi fido, nulla so della bontà dell'agire e di tutto ciò che può conseguirne.

Che dire poi dell'aspirazione a Dio e al soprannaturale? Il bisogno che abbiamo di Dio, certo è un aiuto per cercarlo e trovarlo; ma se ne desideriamo conoscenza rispondente ad uomo ragionevole, dobbiamo argomentare in buona forma per conchiudere con efficacia. E vi giungeremo, bene usando dell'intelletto, come più volte esponemmo. Il soprannaturale non è termine proporzionato alle tendenze dell'anima: sol ne parliamo, perchè ci è nota l'elevazione della creatura a un ordine più alto. E inutilmente il Laberthonnière ne discorre come d'un ingenito sentimento, almeno dopo la prima ordinazione che Dio fece dell'uman genere al cielo: cotesto senso vago, se pur c'è, è insufficiente; nè pur con la fede ne abbiamo diretta coscienza: sappiamo di essere elevati, non lo sentiamo.

E quando pur lo sentissimo, che argomento potrebbero trarne i nuovi filosofi, non fatti certi per altra via che Dio esiste e da lui viene la natura?

Nessuno, e li sfidiamo a proporlo. Noi sì, potremmo ragionare dicendo: L'antica e sana filosofia ci mostra Iddio sapientissimo in tutte l'opere sue. Dunque Ei non ha posto invano nella natura una inutile e penosa tendenza che non abbia scopo. Or naturalmente tendiamo, prendiam l'ipotesi degli avversari, a un bene a noi superiore. Dunque non vi tendiamo indarno; e Dio, se per noi non istà, vi ci conduce. Questa è conchiusione efficacemente dedotta; ma qui appare quanta parte della filosofia, che altri vuol ripudiare, sia necessario supporre, e come quella *dell'azione* sia per sè insufficiente.

Il fatto è tuttavia, dicono gli avversari, che chi nell'agire è retto trova Iddio e la verità; che chi è cattivo lo disconosce: che invano ai moderni sono proposti tutti gli argomenti di S. Tomaso e degli antichi Padri, e vengono inveee a Cristo molte anime oneste, che non ragionano; dunque dalla volontà buona o cattiva dipende ogni cosa. — Rispondiamo che è questo il vecchio sofisma dai logici designato con le voci: *non causa pro causa.* Cadesi qui in quel sofisma, non perchè nell'effetto la volontà non abbia parte; ma perchè si pretende di mostrarla come cagione o totale o principale, e certo come diretta e immediata e per sè, mentre influisce indirettamente e come accidentale, o dirigendo e movendo l'intelletto. E il modo fu da noi dichiarato: liberamente pensiamo a quello che ci piace, distogliam la mente dal contrario, diam molto o poco peso ai motivi proposti secondo il desiderio, seguiamo talora le fantasie più strane, asservendo ad esse il povero intel-

letto, che per sè rilutta. Sì, la volontà cattiva ci porta a questo; e non c'è bisogno che sia malizia attuale e riflessa; basta che sia contratta per uso, a che si aggiungono gli storti abiti e i giudizi falsi già indotti nella mente. Perciò i nemici non badano alle prove dell'esistenza di Dio e dell'obbligo di credere; anzi si sono resi incapaci d'intendere le antiche ragioni, obiettivamente vere e per sè efficaci.

Ma ne segue forse che il conoscere la verità per sè dipende dal volere? No, chè la dipendenza è solo accidentale, in quanto il reo proposito oppone e il buono non pone impedimento; è mediata, in quanto la buona volonta spinge l'intelletto a cercare il vero, la cattiva ne lo ritrae, Ma l'intelletto, esso è che cerca il vero, esso lo trova e lo possiede. Così posso chiudere o aprire le finestre, con che avrò tenebre o luce; ma gli occhi, non le mani che rimuovon gli scuri, essi vedono il sole. Concediamo adunque che chi ha buona volontà, trova Iddio, giunge alla fede: ma questo è perchè la mente allora non è impedita dal riconoscere i validi motivi a lei proposti, e la divina grazia soccorre all'anima retta e la conduce al termine conveniente. Il qual fatto morale fu notissimo in ogni tempo, nè pensiam noi di pur dovere alcuna gratitudine ai filosofi dell'azione per averlo avvertito. Protestiamo di averlo sempre saputo anche noi, prima che dai nuovi maestri ci venisse nessun avviso.

Il pensiero secondo l'azione.

Eppure pretendono di recar luce nuova, perchè sinora non s'è badato all'influenza grandissima che ha la vita bene condotta sopra i pensieri, o alla stretta connessione tra le azioni che precedono la dottrina e la dottrina stessa; tra la dottrina e le azioni che seguono: le idee son preparate dalle opere e nelle opere si continuano.

Nuova sarà la pretensione di dire con ciò nuove cose, e nuova la meraviglia dei giovani inesperti, ai quali par che sia novità nel mondo quella a che essi attendono la prima volta: nuovo finalmente l'eccesso di giudicare che, per quella morale spontanea relazione fra il retto agire e il retto pensare d'un uomo, sia da negar valore alla verità obbiettiva e forza all'intelletto, o che insomma sia da distruggere il lavoro sodissimo dei secoli scorsi nella dottrina filosofica e teologica, per ricominciar da capo, senza base e senza principî. Non andremo certo a chieder lezioni di temperanza ad un epicureo, di umiltà ad uno stoico. Ma non bisogna esagerare: non trovate forse in Orazio precetti mirabili di virtù? Non credete voi che s'accordino il dir bene col viver male? Del resto quella dipendenza morale tra la virtù e la dottrina è un bello e grave problema psicologico: la studi chi vuole, ma non pretenda che sia l'unica o la prima questione.

Non si quetano, e osservano che il sapere per

sè non giova: *nil scire prodest;* al contrario l'unico bene che all'uomo importa è quello di vivere onestamente. Vana dunque diremo una scienza — specialmente quella povera scienza di che siam capaci, sì corta e dubbiosa, — se non mira e non giunge a far buono l'operare dell'uomo. Perciò la vera filosofia dee chiamarsi *filosofia dell'azione*, come quella che parte dal desiderio del bene e a farci agir bene si termina. — Chi s'aspettava tanta ascetica fra gli adoratori dell'idolo chiamato *Scienza?* Chi pensava che così diminuirebbero l'intelletto umano quelli che sempre si mostran teneri nei diritti della ragione. quando affermiamo le verità religiose? Ma tant'è: con quelle nenie di mente corta e dubbiosa si arriva logicamente al dubbio universale e a scalzare i fondamenti della fede: questo piace al mondo, e dal grido mondano molti si lascian trarre, inconsci di quel che fanno. Confessiamo di errare troppo facilmente per colpa nostra; non diciamo per sè impotente la ragione che Dio ci ha dato, tentando di darne la colpa a Dio stesso.

Or per rispondere all'argomento proposto, diciamo, essersi saputo sempre che importa all'uomo di ben vivere. Dunque alla vita buona si deve subordinare ogni cosa, e lo studio e la scienza; e importerà più d'ogni altra cognizione quella che pon legge e modo agli atti umani, — è verissimo. Dunque nessuna scienza speculativa è per sè vera, — o nessuna ricerca non immediatamente volta alla pratica è lecita, — o quando si tratta di ordinare scientificamente le umane conoscenze, non è necessario

porre in primo luogo e lumeggiar quanto si può e far certe le dottrine reali e assolute, nelle quali poi si fonda ogni legge, — è falsissimo. Se voglio come filosofo conoscere la morale, ho bisogno di tre verità fondamentali: che un Dio mi comanda, che son responsabile de' miei atti, che ho un fine oltremondano da conseguire. Un ingenuo popolano, non corrotto da alcun veleno di kantismo, sente tutto questo. Ottimamente, ma non mi dite che è filosofo. Tale sarà quando ne saprà dare e mostrare le necessarie ragioni. Questo io voglio per me. Potete proibirmelo? Ora vi sfido a far certi quei fondamenti per altre vie da quelle dell'antica Scuola e dell'angelico S. Tomaso. Dovete dimostrarmi Iddio, senza supporre la stretta obbligazione morale che da Lui viene; dovete assicurarmi la libertà, conoscendo la natura dell'appetito intellettivo, e dell' intelletto e dell'anima spirituale; dovete convincermi dell'immortalità che mi aspetta e della Provvidenza che mi conduce a beatitudine, se non me ne rendo indegno. Ammettiamo che lo scopo sarà nel riconoscer la legge e nel bene operare; ma, per procedere secondo ragione, quanta dottrina speculativa deve andare innanzi! Perciò nella filosofia logicamente disposta si procede dai principî comuni dell'ente allo studio del mondo e dell'uomo, alla dimostrazione di Dio, e infine alla morale. Fu ridicolo Emanuele Kant, che, distrutta la ragione speculativa, volle ricostruire la ragione pratica: ma come, se questa si fonda su quella? E altrettanto sono ridicoli, pretendendo di rifar la scienza, i filosofi dell'azione.

Diremo dunque che invano il Blondel si è affaticato a scrivere un grande volume *L'Action,* quasi credendo d'avere scoperto una pellegrina verità, e deducendone perverse conseguenze. Non fu ignorato mai che il vivere onesto e la purezza e la giustizia e la moderazione di tutte le passioni bene dispongono l'uomo ad intendere e ad accettare le dottrine spirituali e la legge di Dio e gli arcani celesti, se son rivelati, in quella misura che all'umano ingegno è concessa. Sappiamo ancora per lunga esperienza che l'uomo sensuale resiste alle verità superiori, e che quasi sempre l'apostasia dalla fede tien dietro alla corruzione dei costumi. Tutto questo è notissimo. Ma la conclusione che il Blondel propose, e alla quale una turba di giovani ammiratori applaudì, dicendo che dunque non valgono gli argomenti intellettuali e obiettivi, che inutilmente altri si sforza di provar ragionando, e cercando l'umana storia, il fatto della rivelazione, e che tutta la dimostrazione cristiana dee consistere nell'inclinazione dell'anima virtuosa alla nostra fede, o nella convenienza della nostra fede ad ogni anima virtuosa, — cotesta conclusione, diciamo, è perversa, è infetta di veleno kantiano, distrugge la fede e la religione,

Anzi è pregna di kantismo: infatti suppone che la verità consista nell'essere accettata dall'uomo, e che questi possieda la verità, giudicandola secondo le proprie disposizioni, e abbia diritto di pensare che quanto gli è conveniente come suo bene, per ciò stesso sia vero. Or questo è soggettivismo, secondo il quale nulla si sa e non si dice nulla dell'oggetto reale. Non

senza una segreta malizia si confonde il vero col bene. Sappiamo che realmente convengono: ambedue accompagnano l'ente, e non è realmente bene ciò che non è vero, e ogni vero importa qualche bene. Ma il sofisma, commesso a danno della religione e delle anime, sta nel supporre che tutta la verità soprannaturale consista nell'essere appresa come buona da chi è bene disposto. Ora per quanto sia eccellente la mia disposizione, posso io fabbricarmi un bel sogno, vagheggiarlo come una ideale felicità, trattenermi in esso e non cercar altro. Così lo Schleiermacher si sdilinquiva nel sentimento religioso; così trasse dietro sè molte anime scioccamente dolci, inebbriate in alti pensieri di spiritualità e d'amore (salvo che la prima andava svanendo, e il secondo vieppiù si eccitava nel senso); così pretesero maestro e discepoli che la religione è cosa di sentimento, non altro. Allo stesso termine viene il Blondel, benchè presenti la sua dottrina con miglior arte e con più forte intelletto; ma crescendo con ciò l'illusione. Se son negate le prove estrinseche, ossia le prove storiche e obiettive del cristianesimo, onde abbiamo che certo Iddio con meraviglie a Lui solo possibili si è manifestato, e ha posto il suo sigillo alla religione di Cristo, viva e vera soltanto nella Chiesa Cattolica; rimane che i nobili spiriti si compiacciano nella elevatezza di ciò che fra noi si dice e si opera, riguardando il cristianesimo come il più alto sogno a che giunse l'umanesimo: e questo è nulla. E così tutti gl'increduli possono aderire al nostro simbolo; e la fede è distrutta in noi, come in quelli non è mai stata, e stoltamente

i nostri si persuaderanno d'avere tratto a sè gli avversarî, mentre noi ci saremmo con brutta apostasia accompagnati agli increduli. Alla *Action* del Blondel possono applaudire i nemici, come al verace trionfo del loro esercito.

Via dunque ogni confusione, e diciamo; Il retto operare e la vita onesta dispongono bene l'uomo ad accogliere la verità; ma nè questo prova che la religione sia vera e divina, nè molto meno, la verità consiste nell'essere accolta dalle anime ben disposte.

Pragmatismo.

Venne dopo il Blondel, quasi discepolo volgarizzatore delle astruse idee del maestro, il Laberthonnière, annunciando il *dogmatismo morale*. Volle dire che tutti i dogmi unicamente ci son rivelati come regole dell'operazione, e in quanto sono nella nostra conoscenza, unicamente come norme del vivere hanno verità. E a questo proposito ei rinnovò gli argomenti noti, che le cose divine non possono da noi essere apprese, — che solo ci giova giungere al fine, — che la verità è relativa, da tener soltanto nel modo a noi conveniente, senza pensare che la realtà corrisponda alle nostre asserzioni. Anche lo Scoto insegnò che il dogma della Trinità, del quale non sembra che altro sia più speculativo, è per noi una verità pratica.

Distingueremo per rispondere e mostrar vano l'argomento proposto, un doppio senso possibile: i

dogmi ci sono rivelati come norme d'azione; i dogmi non hanno altra verità che pratica, e basta agire secondo la norma quindi dedotta, nè fa d'uopo riferirci ad una verità obiettiva.

Questa maniera ultima d'intendere la rivelazione, ampiamente svolta nel famoso articolo, che aveva per titolo *Qu'est-ce qu'un dogme,* e troppo benignamente discussa o accettata da alcuni cattolici, è detestabile. Non è vero che basti riverir Gesù come se fosse Dio, se prima non si crede fermissimamente Lui essere veramente Dio: *Credo toto corde Iesum esse Filium Dei.* Non è vero che basti ricevere con riverenza l'eucaristia, come se Gesù ci fosse; realissimamente c'è, come l'anima mia davvero è in queste membra che avviva. E così pel resto [1]. Per-

[1] Fuvvi chi disse: Quando noi fossimo in tutto puri, non avremmo bisogno di credere la verginità della Madre di Dio; quando fossimo in tutto uniti a Dio, non sarebbe necessario credere la divinità di Gesù Cristo. Se avesse detto invece: In uno stato d'integrità perfetta la verginità non sarebbe stata da preferire come ora è; in uno stato di perfetta unione dell'uomo con Dio la meditazione dell'Uomo-Dio non sarebbe necessaria; avrebbe espresso con verità quello che poteva esserci di buono in fondo al suo pensiero. Ma dicendo: *non avremmo noi bisogno di credere,* tradusse la dottrina in linguaggio kantista, insinuò il pessimo errore che trattasi di pensieri nostri e non di verità obiettiva, pose il principio d' un dubbio universale, e così distrusse la fede. Quando i moderni avranno ottenuto che la teologia e la Chiesa, invece di star coi vecchi Scolastici, adattino il lor dire alla nuova filosofia, verremo a quel modo di pensare e di parlare. Vuol dire che non sapremo più nulla e la fede sarà svanita. Fortunatamente,

chè il fondamento della religione è posto nell'assoluta realtà di quel che crediamo. Perchè la parola di Dio o dice le cose come sono, o le fa essere come le dice. Perchè accettiamo la rivelazione con un giudizio che afferma; e se all'aflermazione non rispondesse la real convenienza del predicato al soggetto, nel credere a Dio c'inganneremmo o la divina parola sarebbe mendace. Perchè gli Apostoli ci hanno trasmesso quello che videro con gli occhi loro, che palparono con le loro mani del Verbo di vita (I^a Io. I, 1), e non seguiam dotte favole, professando la religione di Cristo. Perchè finalmente l'oggetto della fede ci è annunziato in guisa che credendo ci soggettiamo alla infinita Verità con la mente, su che deve stabilirsi la speranza e vi tien dietro la carità operosa; così ogni nostra facoltà tende a Dio. Antica è l'avvertenza che i concetti nostri sono inadeguati alle cose divine, e non con propria immagine ma per remota analogia le rappresentano, Questo non toglie che nell'oggetto le realtà significate dai due termini dell'affermazione sieno identificate in una, come i termini stessi s'adunano nel giudizio formato per fede, All' *est*, atto dell' anima, copula dell'enunciazione. risponde l'*est*, atto dell'ente, nella realtà dell'oggetto.

La prima maniera d' intendere, che i dogmi sono ordinati a reggere le nostre operazioni, ha gran parte

---

prima che questo sia vero, sarà finito il mondo, perchè Gesù Cristo ha promesso di essere con noi *usque ad consummationem saeculi*.

di verità. Infatti è certo che la rivelazione fu fatta per elevarci all'essere soprannaturale dei figli di Dio e ottenere che efficacemente tendiamo al fine ultimo, al quale Iddio ci ha destinati. Ora nel tendere al fine non può negarsi che tocchi la principal parte alla volontà. Con la volontà amiamo il vero bene; con essa meritiamo, con essa moviamo le altre potenze ai loro atti in guisa che sieno retti e santi; con la volontà liberamente accettiamo la mozione dello Spirito e la grazia, che ci eleva e ci conduce al cielo. E sta scritto che la carità vince le altre virtù ed è maggiore della fede; è pur manifesto che più del puro errore intellettivo si oppone al conseguimento del fine la colpa volontaria: questa è direttamente contraria; quello, ignorando il termine e la via, va alla ventura (1). Per ciò stesso adunque che tutto quaggiù si ordina al fine ultimo da conseguir meritando, la rivelazione altresì vi tende, e mira principalmente a far santa la volontà, ispirandole amor di Dio. E in questo senso può intendersi il

(1) Anche questo notammo nell'articolo ove cercavasi a quale delle due potenze spirituali tocchi il primato. Come motrice, e come principe nell'ordine morale, la volontà è superiore; ma considerando la ragion formale dell'operazione, e la perfezione entitativa e la spiritualità del soggetto, e il possedere l'oggetto o il fine a che tende l'anima (vi tendiamo volendo e amando, vi giungiamo intendendo), è manifesta la superiorità dell'intelletto. Per sè dunque e formalmente è migliore l'intelletto; per ragioni accidentali sta sopra la volontà. Così procede dritto e sicuro l'Angelico, bene lontano dai molti andirivieni e dalle incertezze scotiste.

detto dello Scoto che anche il dogma della Trinità spetta alla pratica: ci giova certo ad ammirare Iddio misterioso, a soggettargli la mente come il resto di noi, a conoscere più distintamente la persona del Salvatore, a godere nella magnifica armonia di tutta la dottrina rivelata: per conseguenza a serbar la legge interamente con piena soggezione dell'animo. Questo è sì chiaro, che non faceva d'uopo assottigliarsi in minute inquisizioni per iscorgerlo. Ma è pur chiaro che ciò non basta a dir *pratica* una verità, e molto più propriamente quella voce è riservata alle immediate regole dell'azione. Senza di che diremo pratico ogni concetto che propone alcunchè ad amare, e sarà pur tale la visione di Dio: stranezza che nessun sillogismo può rendere accettevole.

Diremo invece, rispondendo ai dubbi scotisti e determinando la verità, che la rivelazione per sè immediatamente ci mette innanzi quel che dobbiamo tener per fede. La fede adunque è un primo obbligo che ci è imposto, ed è parte della giustificazione, ed è un principio, benchè insufficiente, della vita soprannaturale. Ora per fede affermiamo innanzi tutto verità speculative, e solo più tardi, e dipendentemente da quelle verità, conosciamo anche le norme dell'operare. Così adoreremo praticamente tre divine persone, e adoreremo Gesù Cristo, e riverenti lo riceveremo nell'eucaristia, e celebreremo divote feste in onore di Maria, dopo aver saputo e creduto, come realissime e affatto obbiettive, le grandi verità, in quel modo di agire presupposte. Adunque il dog-

matismo morale, in qnanto dice che ogni conoscenza è ordinata quaggiù a santificarci con l'amore del vero bene, dice vero, ma dice cosa in ogni secolo notissima; in quanto afferma che i dogmi non esprimono verità assolute nell'oggetto della fede, o che soltanto son relativi al nostro modo, sì che debban mutarsi secondo la nostra coltura, o che esclusivamente contengono una norma pratica, dicendo *fate come se questo fosse vero* (con che la religione sarebbe fondata in dotte favole, e favolosa riuscirebbe la nostra speranza), il dogmatismo morale, che porta in religione lo scetticismo di Emm. Kant inutilmente mascherato, e distrugge la fede, è nuovo errore, degno di disprezzo e d'anatema.

Abbiamo già ammesso e s'è saputo sempre che più del sapere importa il buon volere e il ben fare; che un'anima retta cerca sinceramente e trova la verità in cui è la vita; che una mente cattiva o non viene alla luce o si va ottenebrando; che vero scopo della conoscenza è la regola del vivere e la giustizia che dobbiam seguire e tenere. Ma questo principalmente s'avvera nella terrestre condizione, perchè tutta la ragione del nostro essere quaggiù sta nel fine oltremondano che dobbiam raggiungere in un'altra vita. E a conseguire quel fine noi ci moviamo con gli atti nostri, in quanto essi hanno intrinseca proporzione con la vita celeste, e in quanto efficacemente noi vogliamo il vero bene che ci è promesso, rinunciando ai mondani allettamenti contrari a quello. Ora l'intrinseca proporzione, per la quale la fede e la carità sono un cominciamento della visione e del

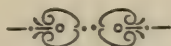
gaudio che ci faran beati in paradiso, proviene esclusivamente dalla grazia che ci eleva e ci pone in un ordine soprannaturale; ma l'altra parte dell'attenerci noi all'amore dei beni eterni tra i falsi beni presenti, esige il retto uso della nostra libertà, ed è in nostra mano, benchè non senza la necessaria mozione di Dio per la sua grazia. Per questo libero operare ci è massimamente nota la ragion di merito, e a questo importa principalmente che noi attendiamo. E se in ciò siam fedeli, essendo certissimo che Dio non manca da parte sua, raggiungiamo il fine della nostra esistenza; se in ciò manchiamo, ancorchè avessimo la scienza degli angeli, il vivere è senza prò, anzi dannoso.

Sia ordinata dunque la scienza all'azione: bene sta. Ma badisi che l'azione stessa non ha più fondamento, se la scienza che dee reggerla non è per sè vera. Perchè se questa conoscenza del fine e della legge, esaminata con logica severa, apparisse dubbiosa, senza peccato potremmo trascurarla, e fede e vita cristiana per sè non avrebbero forza d'imporsi a chi ragiona. Sappiamo che non per arido ragionamento sogliono gli uomini essere condotti alla religione e a Dio. Non importa; è necessario ugualmente che la verità sia certa per chi ha mente capace di giudicarla e obiettivamente l'obbligazione sia ben provata a chi ne cerca le fonti.

Poteva Iddio proporre la verità della rivelazione, senza prove esterne, con le quali ci fosse dato dimostrar che realmente è necessario credere, e persuadere un onesto cercatore del vero che deve ac-

cettar la nostra fede, sotto pena di mancare ad una manifesta obbligazione? Si poteva, se così gli fosse piaciuto, riservando tutto all' opera interna e soprannaturale della sua grazia. Poteva disporre, volendo, che fosse comune quel modo che tenne Gesù nel chiamare il pubblicano Matteo. Supponiamo pure che questi fino a quel giorno non sapesse nulla del divin Maestro, nè avesse veduto i suoi prodigi, nè conoscesse alcun segno del suo potere e della sua autorità. A quelle parole: *Sequere me,* Matteo lasciò il suo banco e le sue ricchezze, fu discepolo del Redentore. Diremo che operò irragionevolmente? Anzi operò, seguendo un lume più alto della ragione; un lume che divinamente rifulse all' anima di lui, facendogli conoscere quello che a lui conveniva per adempiere la Volontà di Dio. In altro modo, con l' accompagnamento di esterni prodigi, la stessa luce colpì Saulo sulla via di Damasco. E fu mossa secondo questa luce, la volontà dell' uno e dell' altro, e di subito ambedue furon giusti.

Ma queste furono meraviglie. Non è tale la legge comune, che la Provvidenza stabilì. A tutti è necessaria la grazia; sì per distoglier l' uomo dagli errori conformi alle passioni e all' orgoglio, sì per dirigerlo nella via della rettitudine e della verità, sì ancora e più per elevarne gli atti all' ordine soprannaturale e far sì che abbiano proporzione con la vita eterna. Ma ordinariamente è necessario che cotesto interno lavoro sia accompagnato dall' uso dei mezzi esteriori ed umani, pei quali, in ordine alla fede, la verità è proposta e persuasa. Questo modo risponde all'umana

natura e alla nostra condizione sociale. Quella chiede di giungere alle verità spirituali condotta all'esterna esperienza; questa importa che ci aiutiamo a vicenda, in ogni cosa, e anche nella ricerca del vero. Ora, se il conseguire la fede dipendesse soltanto da interni moti e da buona volontà, Dio non provvederebbe a noi nel modo a noi proporzionato: di fatto la grazia si adatta alla natura, e tal è e tal fu sempre la dottrina della Chiesa. L'opinione contraria insinua il pensiero che si crede un po' alla cieca; che ci si va col cuore più che con la mente; che il fedele non può rendere piena ragione a sè stesso del suo credere; che molto meno può darla altrui, nè può proporre alcuna prova convincente della necessità di credere, e dell'esclusiva verità della religione cattolica. E queste insinuazioni son tutte false e pericolose.

CONCLUSIONE

Conchiudiamo. Tutto quello che affermano o che suppongono senza errare i nuovi maestri, tutto fu sempre noto agli antichi e se agli argomenti dei filosofi dell' azione si può dar valore, convien proporli come uno scolastico del medio evo avrebbe fatto. Non può esser vana la tendenza della natura, avrebbe detto un discepolo di S. Tommaso; ma avrebbe aggiunto due cose. Primo, che la ragione di quell' effato sta nella sapienza del Creatore, il quale non potè darci l' impulso verso una meta assurda; non varrebbe quel detto per un ateo panteista. Secondo che questa tendenza va certo ad un termine con cui il soggetto ha proporzione; ond'è che per muoverci al fine della gloria, prima Iddio ci eleva con la grazia. Ci dà poi la grazia, per suo decreto, anche dopo averci creati, al tutto libero e gratuito. — E quell' antico avrebbe detto che la cattiva volontà ci distoglie in molti modi dal vero; che la buona ci aiuta, applicando l' intelletto a sincera e premurosa

ricerca della norma del nostro vivere e del fine pel quale viviamo: ma questo medesimo impulso sarebbe vano e penoso, se l'oggettiva verità mancasse di luce per noi visibile, o se all'intelletto venisse meno la facoltà di accertarsi di quel vero. Anzi con l'uno o con l'altro difetto, il volere, anche buono ed ottimo, ci lascerebbe in disperata o ignoranza o incertezza. Quell'antico finalmente, quel discepolo di San Tommaso, direbbe che senza dubbio è importantissima e precipua la parte della volontà nel dirigerci al fine, che noi dobbiamo conseguire meritandolo, e nel disporci ad esso con le virtù che in noi vengono e crescono, mentre corrispondiamo alla grazia: ma, come l'avaro vuol le ricchezze e si riposa nel possederle, come l'ammalato vuol guarire e vi giunge con la buona disposizione dell'organismo, come lo studioso vuole la scienza e la consegue imparando; così anche noi tendiamo a Dio con l'amore e col desiderio, ma il termine della tendenza sarà la beata possessione del sommo bene intellettuale per immediata intuizione.

Onde infine risulta che l'ammessa maggiore importanza della pratica in confronto alla conoscenza non riguarda l'ordine assoluto e universale dell'essere, sì lo stato passaggero in che ci troviamo, mentre siamo viatori e cerchiamo la permanente abitazione. Troppo scarsa è la goccia di scienza verace che qui ci è concessa; troppo tenue il raggio che a noi arriva dagli eterni splendori; appena è tanto da reggerci sicuramente verso la meta; e però sovranamente importa di muoverci per dritta via col

retto operare: ma necessario fondamento di tutto è la obiettiva assoluta verità.

Perchè si oppone a questo, e perchè scalza alla base l'edificio, che Dio stabilì sui certissimi avvenimenti ond'ebbe origine il cristianesimo, e sulla realtà immancabile sì dei presenti misteri, sì delle future manifestazioni; perchè nulla afferma e lascia sognare a capriccio, curando solo per una certa estetica intellettuale, che i pensieri sieno coerenti (che ragione v'è di volerlo?), senza pretendere che le cose siano state, sieno o abbiano da esser mai, come si pensano, la dottrina kantiana è veleno distruggitore d'ogni vita spirituale e d'ogni verità.

Come da principio dichiarammo, non fu nostro intento nella presente operetta, quello d'istituire un esame critico delle idee che personalmente ebbe o propose il filosofo di Koenigsberg, nè di stendere un'ordinata confutazione del suo sistema o delle sue particolari sentenze. A nostro giudizio, troppo onore gli fanno i molti che s'affaticano per conoscere la sua mente: che pro, se, dopo tanto studio, soltanto si sa che cosa abbia sognato un maestro d'errori? Nessuno può chiamare in dubbio il fatto evidente che da lui si sono derivati e hanno preso il nome i diversi pensieri, che ora si oppongono volgarmente alla verità dell'antica perenne filosofia, e, che è più, della fede cristiana. Da lui l'agnosticismo, anche temperato e timido; da lui l'impossibilità delle prime intellettuali convinzioni e della sicura intuizione; da lui l'apologetica soltanto interna; da lui l'immanenza e il pragmatismo e la filosofia dell'azione, e la falsa in-

terpretazione dei dogmi cristiani. Le quali possono parere dottrine indipendenti, ma vengono insieme dalla comune radice del soggettivismo critico; e possono parere innocenti opinioni, ma sono infette di quel veleno kantiano, che pervade le menti e i sistemi e corrompe ogni cosa.

Tutti i discepoli delle moderne scuole, ove ha il primo posto Emmanuele Kant, i quali vollero dirsi ancora credenti e non vollero rinunciare a quella che ora sembra filosofia, misero i loro ingegni alla prova di comporre il *no* col *sì*, lo scetticismo con la persuasione, il sogno con la realtà, il nulla con il divin Tutto. Perciò dissimularono le troppo forti negazioni kantiane; ne ritennero che il soggetto costituisce a suo modo l'oggetto, che se ne convince per le proprie disposizioni, che forma da sè i principî, dubbiamente applicati poi alle cose; ne ritennero insomma quanto poterono, involgendo e oscurando, sì da non essere costretti a chiarirsi nemici della religione. Questa ridussero poi a non esser più di quello che il temperato kantismo potesse concedere: un sentimento, una idea sublime, una bella regola della vita. E si valsero della critica, per coprir di nebbia tutti i fatti antichi, e misero innanzi l'intrinseca inconoscibilità dei misteri, o la divina invisibilità, per confonderla con un totale agnosticismo. Poterono con questo sorprendere molte fantasie d'anime nervose, e alcuni ingegni non avvezzi al severo ragionamento; non poterono sorprendere i discepoli dell'antica scuola cristiana, educati alle sottili distinzioni e alla logica rigorosa, nè molto meno la

Chiesa di Dio, attenta a conservare il deposito della divina verità. Poichè di fatto distruggevan coloro tutta la religione e tutta la fede; e a portare tanto rea conseguenza è assai qualunque principio di soggettivismo, qualunque dubbio intorno alla realtà obiettiva dei nostri giudizi o dei primi concetti, qualunque insinuazione che noi diamo la forma all' oggetto pensato, senza discernere con certezza ciò che appartiene alla cosa nella sua realtà dal modo ch' essa prende nell' intelletto pensante. Non v' è più via per tornare a un punto fisso, ove il piede stia saldo; non v' è più criterio per distinguere i sogni dalle cose; non v' è più rimedio contro la morte portata da quel veleno.

Importa a noi filosofi cristiani, importa alla Chiesa, unica salvatrice dell' umanità e sola glorificatrice di Dio, disperdere quelle nubi, e far risplendere il sole della dottrina infallibile, che in poca parte è pur nota alla ragione, scintilla inestinguibile di Dio, in più alta maniera ci viene per rivelazione ed è accolta per fede. Alla quale terrà dietro l' amore, l' amore del vero Bene, che in fine farà beata l' anima, e subito la perfeziona e la sublima. Ma questo amore deve appunto conoscere con verità l' infinito Bene, e nella fede si fonda; e ad ogni modo, e senza restrizione riman vera la nobilissima sentenza dell' angelico s. Tommaso: *Finis universi est veritas.*

Poichè ripugna che il primo principio di tutte le cose tenda ad alcun fine da sè distinto. Se questo fosse, converrebbe dire che quel principio non ha in sè solo la pienezza totale della perfezione e della

bontà, nè più sarebbe in ogni modo atto purissimo, nè cagione al tutto indipendente da tutto ciò che può essere fuor di lui. Al principio dunque dee rispondere il fine della creazione, sì che questa non ad altro possa tendere come a fine che a partecipare del suo principio. Ora il principio primo non agisce fuor di sè per impeto di natura, sì per ordine d' intelletto. Senza di che la creazione sarebbe alcunchè d' indefinito e d' informe, confusione caotica. Come intelletto adunque o come artefice, è Iddio l'autore dell'universo, e l'ordina e lo muove. Onde viene che intellettuale è pure l'ultimo termine al quale ogni cosa è diretta: e siccome il bene dell' intelletto è la verità, alla verità come a fine l'universo è ordinato. *Finis ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus. Oportet ergo ultimum finem universi esse bonum intellectus: hic autem est veritas* (C. G. l. I c. I). A che s'accorda la sentenza del grande Agostino: *Quid desiderat anima nisi veritatem?* Ora l'anima si estende a tutto, e sorge alla prima cagione, e con ciò ad aver per proprio fine il fine supremo dell'universo.

Finis universi est veritas. Perchè ogni inferior natura è disposta pel bene delle creature intelligenti, sole capaci dell'assoluto bene; ed esse hanno il lor fine nel possedere per visione Iddio, e così raggiungere l' infinita Verità. Fin d'ora l'amiamo e la desideriamo *con tutto il cuore,* ossia con tutta l' innata virtù del volere che aspira a felicità; ma il volere non basta, e tende all'effettiva possessione, che avremo

per l'intelletto. Fin d'ora partecipiamo di questa luce per la fede, che a noi splende come lucerna in tenebroso spazio. Sarebbe poco, se fosse il termine; è assai per reggerci nel cammino. E la fede è principio che di sua natura precede l'amore, avverandosi qui pure che l'inizio risponde al fine ultimo: dalla fede, ch'è atto intellettivo, incomincia la vita soprannaturale, che nella visione, ove splende l'infinito Vero, si terminerà.

Finis universi est veritas. Perchè è certissimo che ragion suprema della creazione è la gloria divina: a questa anche il conseguimento dell'ultimo fine pei singoli spiriti è subordinato. Or la gloria di Dio è massima verità. Infatti è posta nella manifestazione dei divini attributi, che nelle opere del Creatore saranno rilucenti, e da tutte le create menti in diversi modi saranno ammirati. Dapertutto sarà evidente la partecipazione del primo Essere; dapertutto risplenderanno la potenza, la sapienza e la bontà del Signore; e in cielo e negli abissi per opposte vie si sentirà ugualmente che ogni bene è Dio solo, e ha tutto chi Lui possiede, e tutto manca a chi l'ha perduto. Questa è suprema verità pei secoli eterni: *Finis universi est veritas.*

INDICE

CAPITOLO I

L'agnosticismo di Emmanuele Kant radice dei moderni errori.

Confusione d'idee pel kantismo . . . . pag. 1
Come sia indebolita l'apologetica. . . . . . » 13
Eccellenza della Scolastica . . . . » 20

CAPITOLO II

Critica kantiana della ragione.

Gli antichi parvero illusi . . . . » 26
Materia e forma per ogni conoscenza. . . . . » 29
Forme sensitive e categorie intellettuali . . . » 33
Ragione pratica . . . . » 48

CAPITOLO III

Assurdità della nuova critica.

Questione impossibile . . . . » 54
Sola l'intuizione vale?. . . . . » 60
Le cose in sè conoscibili. . . . . » 67
Sofismi kantiani . . . . » 71
La ragione pratica impotente . . . . » 83

CAPITOLO IV

La nuova critica confrontata all'antica.

Problema antico . . . . pag. 91
Che cosa è conoscere? . . . . » 95
L'umana conoscenza è oggetto di studio . . . » 106
Oggetto proprio dell'umana conoscenza . . . » 120
Dipendenza dal senso: analogia . . . . . . » 126
L'oggetto precede l'intelletto . . . . » 136
Diverso modo nella realtà e nella mente . . » 142
Verità e certezza. . . . . » 160
Due questioncine. . . . . » 173
Scetticismo . . . . » 178

CAPITOLO V

Immanenza.

Come sorga dal kantismo . . . . » 187
Pensiero antico . . . . » 190
Perversione moderna . . . . » 192
Panteismo ed evoluzione . . . . » 196
Le forme immanenti del soggetto . . . . . » 204

CAPITOLO VI

Immanenza riguardo all'ordine soprannaturale.

Due maniere di perfezione . . . . » 210
Capacità soprannaturale . . . . » 217
Visione di Dio soprannaturale. . . . . . . » 230
Se la natura postuli il soprannaturale . . . . » 239
Dottrina dell'Angelico . . . . » 250

CAPITOLO VII

Immanenza nella cognizione intellettiva.

L' intelletto diviene ogni cosa . . . . pag. 281
Come l' intelletto sia determinato ai vari oggetti » 286
L'essere precede l' intendere . . . . » 299

CAPITOLO VIII.

Alcune conseguenze.

Temperamenti inutili . . . . » 308
Verità relativa. . . . . » 314
Dogmi mutabili . . . . » 320
Ogni dimostrazione inefficace . . . . » 327

CAPITOLO IX

Primato della volontà.

ART. I. — Illusioni. . . . . » 349
Favori imprudenti . . . . » 359
La nuova apologia . . . . » 368
ART. II. — Rapporti veri tra l' intelletto e la volontà . . . . » 375
Quale più eccellente? . . . . » 377
Influsso vicendevole . . . . » 398
La volontà nella fede . . . . » 417
La volontà negli errori . . . . » 431
ART. III. — La filosofia dell'azione . . . . . » 438
Sofismi per l' insufficienza dell' intelletto . . » 440
Sofismi toccanti la volontà . . . . » 448
Il pensiero secondo l'azione . . . . » 454
Pragmatismo . . . . » 459
Conclusione . . . . » 468